Studien zur Lehre von der Herrlichkeit Gottes

im Alten Testament.

Die Wortbedeutungen der lautlichen Verwandten von כָּבוֹד;
dessen Wortform, Sprachgebrauch und vorherrschende Auffassungen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des theologischen Licentiatengrades und der venia legendi,
welche samt den beigelegten Thesen
mit Genehmigung der hochwürdigen theologischen Fakultät
der
K. B. Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen
am 20. Juli 1907, vormittags 11 Uhr
zu verteidigen gedenkt

Dr. phil. **Wilhelm Caspari**
aus Memmingen.

Leipzig 1907.
Druck von Greßner & Schramm.

Die vorliegende Schrift ist der erste Teil der von der theologischen Fakultät in Erlangen approbierten Abhandlung:

Die Bedeutungen der Wortsippe כבד im Hebräischen,

welche vollständig im Verlage der A. Deichert'schen Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), Leipzig, erscheinen soll.

Karl Alfred Wilhelm Caspari wurde am 3. November 1876 zu Memmingen geboren als einziger Sohn des damaligen Pfarrers, nunmehr Professors in Erlangen, Walter Caspari, und seiner Gattin Ida, geb. Brosenius. 1886--95 war er Schüler des humanistischen Gymnasiums in Erlangen, studierte darauf in München, und Theologie in Leipzig, Tübingen und Erlangen. An letzterer Hochschule schloß er sich dem theologischen Studentenverein an. Nach bestandener theologischen Aufnahmeprüfung (1899) stand er im praktischen Dienste der bayrischen evangelischen Landeskirche, zunächst als Mitglied des Predigerseminars zu München, wo er sich gleichzeitig an der Universität in orientalischen Studien fortzubilden suchte, später in Reichenhall und Augsburg (1901—04). 1903 wurde er von der hohen philosophischen Fakultät Erlangen nach Erfüllung der vorgeschriebenen Bedingungen promoviert. 1904 unterzog er sich dem zweiten theologischen Examen und erhielt die Stelle eines Repetenten der Theologie zu Erlangen auf Grund des Bestehens einer hierfür vorgeschriebenen Prüfung. Als solcher hat er die fakultativen Übungen in alttestamentlicher Lektüre zu leiten, welche der Förderung der sprachlichen und archäologischen Kenntnisse der Teilnehmer gewidmet sind. Zugleich bekleidet er die Stelle eines Lehrers für Hebräisch (seit 1904) und evangelische Religion (seit 1905) am Kgl. Bayrischen humanistischen Gymnasium zu Erlangen. 1903 hatte er: „Die Religion in den assyrisch-babylonischen Bußpsalmen“ (= Beitr. z. F. chr. Theol. VII, 4) veröffentlicht. Auch verfaßte er Artikel für Fach- und andere Zeitschriften.

Die Sigla der hebr. Konjugationen nach Zimmern, vergleich. Gramm. S. 82 f.

Qal o_1	Hifʿil h_1
Nifʿal n_1	[Hofʿal h_1 pass.]
Piel o_2	Hitpaʿel t_2
Puʿal o_2 pass.	außerdem die Namen Nifaʿlel, Peʿalal.

Berichtigung.

Seite 5 Zeile 4 von oben lies: Kapitel 9.

Seite 9 Zeile 8 von unten ist nachzutragen: Jes. 47, 6.

Seite 15, Anm. 2 ist noch zu erwähnen: *ἐβάρυνε τὰ βρώματα τῆς τραπέζης αὐτοῦ* (LXX zu 1. Rg. 12).

Vorbemerkung.

Die folgende Untersuchung befaßt sich mit einer hebräischen Wortsippe; sie ist ihrem Gegenstande nach also zunächst eine sprachliche, näher bedeutungsgeschichtliche; Auswahl des Stoffes, Umfang und Zusammenhang machen sie dazu und werden selbst von dem sprachlichen Zwecke bestimmt. Die Untersuchung wird in ihrem Verlaufe von Einzelheiten aus der Psychologie, Medizin, Rechtsgeschichte, Zoologie, Theologie, Religionsgeschichte gequert, und setzt sich daher dem Urteil aus, sie sei nicht einheitlich. Dieser Eindruck wird sich aber verlieren. Jene angeführten Wissenszweige liegen zum guten Teil dem Verfasser selbst fern, und er denkt nicht daran, in solche einzugreifen. Lediglich Belehrung zur Durchführung seines eigenen Unternehmens suchte und fand er bei ihnen. Die Wissenschaft von den Wörtern läßt sich nicht zu Ende bringen ohne die Sachen, welche durch die Wörter benannt werden. Was insbesondere zum vierten Gebot ausgeführt wird, verleugnet nicht den Charakter eines ersten Versuchs, der schon, wenn es ihm gelänge, die etwas abgeflaute Debatte wieder in Fluß zu bringen, sich belohnt erachten würde.

Die Vertreter der Wortsippe כבד sind nicht zahlreich, aber es befindet sich unter ihnen einer, der nicht nur im hebräischen Denken eine wichtige Stelle einnimmt, sondern, um nicht mehr zu sagen, auch die theologische Forschung mit Grund gefesselt hat.

Ob DIBELIUS die Lade Gottes erörterte, oder GRESSMANN die israel.-jüdische Eschatologie oder VOLLERS die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffs oder ED. MEYER Beziehungen der Jahvereligion zum Vulkanismus — um nur neuere Erscheinungen aus der Fachliteratur zu erwähnen —, so müssen sie wie andere Bearbeiter speziell alttestamentlicher Themen von der

Vorstellung von der Herrlichkeit Gottes handeln. Sie bildet nicht den Schlüssel zu den genannten und ähnlichen Fragen; sie greift in sie nur an wichtigen Punkten ein; und sie enthält selber Probleme.

Der Begriff *Herrlichkeit Gottes* gehört beiden Testamenten an. Die neutestamentliche Vorstellung davon muß durch Vorstellungselemente mit der alttestamentlichen verbunden sein, die auf beiden Seiten begegnen. Den Umfang der Gemeinsamkeit zwischen beiden Seiten zu bestimmen, ist aber eine Aufgabe, die mancherlei Vorbereitung erfordert, darunter auch die genaue Feststellung des alttestamentlichen Herrlichkeitsbegriffs. Was aus ihm das neutestamentliche *πνεῦμα* gemacht hat, dies näher zu bestimmen, ist hier nicht Ort und Gelegenheit. Aber auch das darf hier ausgesprochen werden, daß das Wesen des alttestamentlichen כבוד nicht bei der griechischen Judenschaft erkundet werden kann, worüber das Nähere in Kap. 7. Wie zeitgemäß oder richtig auch immer sie den Begriff übersetzt und gedacht hat, es ist besser, das Original einstweilen einzusehen ohne die Brille des Übersetzers.

Die Einsichtnahme des Originals folgt einem Prinzip, das leicht dahin gesteigert werden kann, innerhalb des A. T. habe sich die Beobachtung streng an die Chronologie seiner einzelnen Teile anzuschließen und auszugehen von der ältesten Stelle, die das Nomen כבוד enthält. Zweifel an der Durchführbarkeit, die von vorhandenen Meinungsverschiedenheiten über die Chronologie ausgehen, dürfen den Versuch nicht beirren; wohl aber die Erwägung, daß das Wort höchstwahrscheinlich älter ist als die Stelle, an der es erstmalig bezeugt wird. Hiermit ist zugleich der Einwand ausgesprochen, der gegen v. GALL's Monographie „Die Herrlichkeit Gottes" zu machen wäre. Eine nochmalige Inangriffnahme des Problems wird hier nicht beabsichtigt zu dem Zwecke, v. GALL möglichst viel zu widersprechen; sie erklärt sich genügend aus den Änderungen, welche die Sachlage, aus der das Problem beurteilt sein will, inzwischen erfahren hat, Änderungen, welche zumeist durch die oben angeführte Literatur eingetreten sind. v. GALL legt eine bestimmte Zeitfolge der alttestamentlichen Literaturdenkmäler seiner Untersuchung zugrunde.[1])

[1]) Gegen dies Verfahren im allgemeinen auch BAUDISSIN, Studien II, S. 18f.

Das hängt mit dem biblisch-theologischen Verfahren zusammen, das er einschlägt. Eine Anerkennung der Unentbehrlichkeit des biblisch-theologischen Verfahrens möge in der Übernahme von manchem Resultat v. GALL's in die folgende Untersuchung erblickt werden. Aber das Verfahren darf ergänzt werden durch ein anderes, das sprachgeschichtliche. Es braucht diese Ergänzung deshalb, weil כבוד sowohl der alttestamentlichen Literatur als der lebenden hebräischen Sprache angehört. Ist es als Wort älter als seine älteste Stelle im A. T., so wäre die Annahme eines völligen Bruchs zwischen dem vorliterarischen und dem literarischen Begriff von כבוד doch recht mißlich. Der vorliterarische scheint nun für uns, wenn man nicht retrospektiv ihm nahekommt, völlig in Dunkel gehüllt. Doch könnte außerdem noch die sog. Grundbedeutung über ihn Aufschluß geben. Mit Erwähnung dieses nicht glücklichen Ausdrucks wird hier nichts weiter bezweckt als der Hinweis auf die Tatsache, daß כבוד auf uns gekommen ist, lautlich eingegliedert in eine Sippe von Wörtern, die sich sogar über mehrere Sprachen erstreckt. Die übrigen Wörter der Sippe dienen sämtlich verhältnismäßig einfachen Begriffen und Vorstellungen zum Ausdruck; die Geschichte ihrer Bedeutungen ist daher wenig bewegt. כבוד aber gehört der speziellen Richtung an, die die hebräische Geistesgeschichte eingeschlagen hat, und könnte aus diesem Grunde für ein individuelleres Gebilde gehalten werden, als die übrigen Vertreter der Sippe. An diesen waltet, wie durch Vergleich festgestellt wird, auch eine Verwandtschaft der Bedeutungen ob. Im Anschlusse an sie ließe sich also erörtern, ob und wieweit auch כבוד an dieser Verwandtschaft teil hat. Das wäre der sprachgeschichtliche Ausgangspunkt für die Untersuchung von כבוד selbst.

In der Regel wird auf ihn verzichtet. Die allgemeine Annahme geht dahin, daß כבוד vermöge seiner Bedeutung außerhalb des Zusammenhanges der zugehörigen Wortsippe stehe. Kompliziert wird diese Annahme vielfach noch mit der anderen, daß eine Reihe der übrigen Worte, die zur Sippe gehören, vom כבוד her gebildet, also denominiert sei. Dieses kann man von Anfang an nicht in Abrede stellen; es würde sich dann eben um Auswahl der etwa noch vorhandenen, nicht denominierten, Wörter handeln, mit denen der Anfang gemacht werden darf. Ob etwa

alle Vertreter der Sippe von כבוד denominiert seien, kann dann ausgemacht werden, wenn man sie alle gesehen hat (Kap. 6). Einen linguistischen Teil hat auch v. GALL's Monographie; für כבוד aber trägt der aber wenig aus und steht in keiner engen Fühlung mit den diesem Worte gewidmeten Kapiteln. Wenn es sich wirklich so verhält, daß כבוד durch seine Bedeutung außer Zusammenhang mit der übrigen Sippe steht, mußte dies das Schicksal des linguistischen Teils sein. Dann bleibt zur Erforschung des Begriffs kein anderer Weg als die Tradition, sei es nun eine konservative oder eine gegen die konservative gerichtete, und die Lehre vom alttestamentlichen כבוד wird in ihrer Darstellung von LXX, Apokr. und N. T. mit beeinflußt.

Die isolierte Stellung der Bedeutung von כבוד wird wohl auch auf eine unbekannt gewordene Reihe von Zwischenstufen des Begriffs zurückgeführt, durch die er von der übrigen Sippe schon vor Anfang aller Literatur des A. T. so weit abgerückt sei, daß innerhalb dieser Literatur nunmehr der Draht zwischen beiden Parteien gerissen scheint.

Die unbekannten Zwischenstufen verdanken ihre Aufstellung dem Bestreben, den jetzt vorhandenen Abstand der Bedeutung zu erklären. Glückt es der Forschung, ihre Anzahl zu verringern oder gar ohne sie auszukommen, so ist sie zur Bejahung der Zwischenstufen nicht weiter verpflichtet; mindestens methodisch berechtigt ist also jeder Versuch, statt ihrer das wirklich Gegebene zum Ausgangspunkte zu nehmen.

Es ist aber auch im allgemeinen bedenklich, eine lebhafte geistige Bewegung schon für die vorbiblische Zeit anzunehmen, wie bei Annahme jener Zwischenstufen erforderlich wäre. Zu einer zusammenhängenden Umwälzung der Geister denkt man sich besser doch solche Zustände hinzu, die auch schriftliche Aufzeichnungen ermöglichen und benutzen.

Ehe also von dieser oder jener biblischen Einzelstelle ausgegangen werden kann, um die Bedeutungen von כבוד darzustellen, scheint ein Versuch angezeigt, den Eingang zu derjenigen Stelle, die sich von der Wortsippe als Ganzem aus verstehen läßt, auf diesem Wege erst zu suchen. Ausgegangen wird also, wenn dies möglich, in der folgenden Untersuchung nicht von dieser oder jener Stelle des A. T., sondern von der Sprache des A. T.

Die sprachlichen Vorbeobachtungen gliedern sich aber in zwei Gruppen: [1])

a) Die Wortsippe, der כבוד angehört, in- und außerhalb des Hebräischen, Kap. 1—5.

b) Die כבוד betreffende Phraseologie, Kap. 8; vorbereitet durch eine Betrachtung der Wortform von כבוד, Kap. 6.

Gegen den Vortritt der übrigen Glieder der Wortsippe bestehen gewichtige Bedenken; es sieht aus, als würden sie tendenziös beobachtet, nicht um ihrer selbst willen, sondern mit Absehung auf כבוד und daher leicht der Vergewaltigung ausgesetzt. Diesen Bedenken kann nur durch ihre Anerkennung begegnet werden: in der Sprache hat jedes Wort gleiches Bürgerrecht. So wurde die folgende Untersuchung eine sprachgeschichtliche.

Die Anordnung bringt es mit sich, daß anfangs die Sprachvergleichung lebhaft ist, später, wo sie verstummt, die Stellenvergleichung, beschränkt auf das A. T. Es wäre vorschnell, diesen Umstand dahin zu deuten, daß כבוד ein spezifisch hebräisches Sprachgut bilde. Eine solche Behauptung kann noch leicht umgestoßen werden. Allerdings wird dazu eine gewichtige Stimme abgeben die Einsicht, die man in die innerhebräische Sprachgeschichte des Wortes gewinnen kann, das heißt aber in die Entwicklung der Bedeutungen desselben und ihr Verhältnis zueinander.

So sollen allerdings die bei verschiedenen Wissenschaften gemachten Anleihen in diesen Blättern der Theologie zugute kommen, und durch sie einer Sache, die mehr ist als Wissenschaft.

---

[1]) WEINEL eröffnet eine der folgenden ähnliche Untersuchung über משׁח und seine Derivate (Z. A. W. 1898) mit einer Erörterung der Textbeschaffenheit der einschlägigen Stellen. Aber das Urteil hierüber hängt u. a. auch davon ab, wie man sich die zu untersuchenden Wortbedeutungen vorstellt. Es schien daher angezeigt, die Textkritik nur im einzelnen Bedarfsfall zu üben.

1. Kapitel.

kabida, o_1 h_1 adj. verb.[1] nebst כָּבֵד

Wenn mit der einfachsten Verbalform und den ihr unmittelbar verwandten Wortbildungen begonnen werden soll, so geschieht das zunächst wegen ihrer ziemlich reichlichen Vertretung innerhalb des A. T. Dieselbe bietet der Untersuchung den Vorteil einer gewissen Zuverlässigkeit des ersten Eindrucks, den sie von der Wortsippe כבד empfängt hinsichtlich ihres Sprachgebrauchs und ihrer Bedeutung. Es handelte sich also um Gewinnung eines vorläufigen Ausgangspunktes, von dem aus mit einiger Aussicht auf Erfolg vorgegangen werden kann, und eine Richtung der Gesamtuntersuchung vorgezeichnet wird, der sie sich einstweilen ohne Beklemmung anvertrauen kann, bis etwa unterwegs sie eines Besseren belehrt würde.

Die Voranstellung des einfachen Verbalstammes bedeutet hingegen nicht ein genealogisches Urteil über die Abstammung der später zu behandelnden Glieder der Wortsippe, als wäre das leichtintransitive Verbum und seine im A. T. bezeugte Bedeutung der Vorfahre der übrigen Subst. und etwaigen sonstigen Ableitungen. Zur Lösung der Frage, woher die drei Radikale

[1]) Die gesonderte Behandlung dieser Formen führt nur zu Wiederholungen, vgl. v. GALL, Herrlichkeit S. 2 mit S. 9. Vom psychologischen Standpunkte wäre wahrscheinlich das Adj. als die Grundlage anzusehen, noch ohne den Rang eines Adj. Eine hervorragende, aber starre, Folgerichtigkeit verrät der Äthiope, indem er zwar für das Zustandswort die vokalangeglichene Aussprache, für den Eigenschaftsbegriff aber die starkintransitive erwählt. Dies Adj. ist aber auch weniger vielseitig in seiner Verwendung, als כָּבֵד. Es war offenbar gegenständlicher und konstanter gedacht; das hebräische Adj. arbeitete sich klarer zum reinen Beziehungsbegriff durch und war in der Anwendung auf die Welt der Erscheinungen praktischer, weniger eingeengt. Im folgenden wird bei gelegentlichen Erwähnungen des äthiopischen Adj. dieser prinzipielle Unterschied gegenüber dem hebräischen Adj. nicht mehr eigens hervorgehoben.

כבר in dieser Zusammenstellung gekommen sind, liefert die beabsichtigte Untersuchung überhaupt keinen Beitrag. Früher dachte man sich eine derartige „Wurzel" durch Verlängerung entstanden; aber Formen wie יָתַר, Schalti-el, Melkart lehren, daß Verkürzungen ebensoviel Wahrscheinlichkeit haben.

Dagegen ist eingangs wenigstens das zu erwähnen, daß es, soweit die Orthographie maßgebend ist, insofern kein ganz einheitliches Lautbild ist, was hier betrachtet werden soll, als der Härtegrad des dritten Radikals schwankt: ostsemitisch t,[1]) westsemitisch d. Diese Differenz ist nicht zu überschätzen; weiß man doch nicht einmal, ob die Babylonier immer so gesprochen haben, wie ihre Orthographie will, oder ob sie sich der Aussprache der Rassengenossen angenähert haben. Die Amarnabriefe schreiben das Verbum überwiegend mit d, die Nomina ausschließlich mit t; jenes ist einer ihrer „Kanaanismen". Die Differenz zwischen Ost und West kehrt z. B. wieder in abatu = אבר. Der Lautwechsel ist also gesetzmäßig;[2]) wo er sich vollzogen hat, ergibt die Beobachtung der Härtegrade. ב scheint den dritten Radikal auf seinen eigenen Härtegrad gebracht zu haben, wenn mit Recht die Abtönung der Wurzelbestandteile aufeinander als ein Kennzeichen des Semitentums gilt, dem es je nach dem Grade der Rassenechtheit um so konsequenter huldigt. Um nicht mehr zu sagen, läge also wenigstens in der babylonischen Orthographie noch eine ältere Gestalt unseres Lautbildes vor, und da ת, ein vielseitiger Flexionslaut, in ihr enthalten ist, so könnte man im Zweifel sein, ob der dritte Radikal original sei, oder etwa eine Verlängerung, durch die die jetzige Wortsippe erst begründet worden sei. Doch, wie gesagt, soll dem nicht weiter nachgegangen werden.

Wenn im folgenden von zwei verschiedenen Aussprachen die Rede ist, so wird nicht mehr die östliche und westliche gemeint, sondern die dunkle und helle Vokalisation, die die Bedeutung des Lautbildes — wenigstens im Prinzip — modifizieren, je nachdem die Aussage, die es enthält, etwas Wesentliches oder etwas mehr Episodisches am Objekte betrifft. Die dunkle oder starkintransitive Aussprache wurde eine Zeitlang über-

[1]) So unzweideutig bei Sanh. Thonprism. IV, 68.

[2]) Vgl. P. HAUPT, Beitr. z. Ass. I S. 2, 164.

schätzt, insofern sie zur Quelle der hellen und transitiven Aussprache gemacht wurde. Das aber ist der Unterscheidung dieser Aussprachen unbestritten, daß sie zur Klassifizierung der Wörter von unschätzbarem Vorteile ist. Z. B. hebräisch כָּבֵד kann sehr wohl von kabida aus gebildet worden sein, statt von einem im Hebräischen gar nicht bezeugten kabuda. Demnach ist es dann, eben durch den Entstehungsakt selbst, von der leichtintransitiven Aussprache abgerückt, und zeigt uns das gewohnte Konsonantenbild in starkintransitiver Aussprache, also in einer Abwandlung oder neuen Spielart. Außerdem ist aber zu vermuten, daß sich die starkintransitive Aussprache weniger folgerichtig entwickeln konnte, bez. daß die leichtintransitive ihr Abbruch tat, und zwar aus folgendem, bedeutungsgeschichtlichen Grunde: Es könnte die Frage auftauchen, welche von beiden Aussprachen sich leichter von der sinnenfälligen Bedeutung der Wurzel entfernt. A priori wäre zu entscheiden, daß die leichtintransitive Aussprache sich fester an diese Bedeutung, die sog. Grundbedeutung, klammern dürfte, denn wenn sie einen mehr episodischen Zustand des wahrgenommenen Gegenstandes, ein nicht in seinem Begriffe gegebenes Merkmal aussagt, so kann diese Einzelbeobachtung weniger leicht in der Summe aller Merkmale des Gegenstandes untertauchen, um einer andern Auffassung desselben bei gleichbleibender Bezeichnung desselben Platz zu machen.

Schwer ist, was sich einer Bewegung im Raume durch den Menschen widersetzt, ohne aktiv auf seine Bemühungen gegnerisch zu reagieren; Hab. 2, 6; Thr. 3, 7 h_1. Hierher gehören alle Stellen, die von einer Unbehilflichkeit der Körperglieder[1] u. [2] reden oder des Körpers im ganzen (1. Sam. 4, 18, zu welcher Stelle v. GALL zu einseitig auf Fülle und Gewicht des Körpers verweist, S. 2, vgl. Lc. 9, 32)[3]:

schwere Zunge Ex. 4, 10. Ez. 3, 5 f.;

schwere Augen Gn. 48, 10 (äth. auch 1. Sam. 3, 2);

[1]) Vgl. KÜCHLER in Assyriol. Bibl. VIII, S. 136: ein Körperteil, der nicht richtig funktioniert.

[2]) Vergleichbar ist Ez. 27, 25: *„Du wurdest schwer befrachtet“* (CORNILL); denn wahrscheinlich soll diese Angabe das Scheitern (V. 26) vorbereiten.

[3]) Hi. 14, 21 *πολλῶν γενομένων* weist wohl eher auf יכבדו (35, 16; 36, 31); die Ausleger (DILLMANN, DUHM, BUDDE u. a.) dachten bei dem überlieferten Texte meist an: „Ehre genießen“.

schwere Hand Ex. 17, 12[1]); 2. Chr. 25, 19 (Ellipse?);
*Schwer*sein des *Ohrs* Jes. 6, 10 (h_1) 59, 1 (o_1); Zah. 7, 11 h_1.

Auf die Sinneswerkzeuge könnte die Eigenschaft von der Zunge aus übertragen worden sein. Heißen Augen und Ohr *schwer*, so liegt schon ein abgekürzter Vergleich vor, der — Nomen und Adjektiv zusammen aussprechend, also durch die Art der augenblicklichen Verwendung des Adjektivs im gegebenen Zusammenhang — eine andere Vorstellung hervorruft als die der Schwere. Dieselbe kommt nur durch Metapher von dieser Grundbedeutung aus zustande und weist deutlich auf ihren Ausgangspunkt zurück, in lexikalischer Beziehung ist also die Grundbedeutung nicht verlassen; der Äthiope spricht auch von *schweren Augen* bei Schlaf, Mt. 26, 43. Alle anderen Stellen über *Schwere der Hand* stehen auf die gleiche Art metaphorisch, um einen Notstand oder ein Leiden zu bezeichnen, welches die Menschen drückt: 1. Sam. 5, 6. 11; Ri. 1, 35; Ψ 32, 4; Hi. 23, 2 (יָדִי), sämtlich mit dem Verbum כבד. Mit dem Adjektiv bleibt demnach die Bedeutung: dingliche Schwere fester verknüpft; aus Verbum und Nomen entsteht leichter eine ständige R.-A., welche allerlei Verhältnisse ausdrücken kann. (Ebenso ist die R.-A. mit עַל statt יד als Subjekt zu betrachten, welche daher gleich angereiht werden möge: 1. Rg. 12, 4. 10; 2. Chr. 10, 4. 11. 14; Neh. 5, 15; lies עַל statt עֲלֵי?, aber Ellipse eines „יַד" ist auch nicht ausgeschlossen; ass. nir beluti-ia kabta).

Nur metaphorisch[2]) ist von der *Schwere des Herzens* die Rede, o_1, Ex. 7, 14; 9, 7;[3]) h_1: Ex. 8, 11. 28; 9, 34; 10, 1; cf. Lc. 21, 34: es ist infolge von Voreingenommenheit nicht zu dem zu bewegen, was des Redenden Wunsch ist. Das Verhältnis zwischen dem Inhaber des schweren Herzens und seinem Gegenüber wird ge-

[1]) v. GALL stellt diese R.-A. nicht in den ihr natürlichen Zusammenhang ein, sondern erklärt aus der bei langer Anstrengung eintretenden Ermüdung, als ob die Hand eine Last halten müßte (S. 2). Hiermit kommt man aber zu den übrigen Körpergliedern, zu welchen jedoch nicht die Haare zu zählen sind (s. später), nicht aus.

[2]) „unverständig" (v. GALL S. 9) schweift selbst als Paraphrase zu weit vom Text ab; es liegt keine Analogie zu „Ohr" etc. vor.

[3]) Jüd. aram. כובד ראש als Ausdruck des Ernstes scheint — als Metaplasmus — hier eingereiht werden zu müssen; ganz verfehlt LEVY, neuhebr. W.-B. z. d. Talm.: Kopfbeschwerden.

spannt, es kann nicht ohne Verstimmung auf seiten des von der „Schwere" Betroffenen gedacht werden; die Verstimmung ist das logische accidens; daher wird die R.-A. in der Regel frischweg von dem Gesichtspunkte der Verstimmung aus gedeutet. Es zeigt sich, wie manchmal ein Unterschied entsteht zwischen Erklärung und Übersetzung, ohne daß jene sachlich im Unrecht wäre. Die Sprache dagegen kann von der in Rede stehenden Metapher aus auch die Verstimmung selber zum Subjektiv des Schwerseins machen, Prov. 27, 3b: sie ist ja ein schwer zu bewältigendes Hindernis.[1])

Daran reiht sich die *Schwere*, das Drückende, *eines Kampfes*, Ri. 20, 34; 1. Sam. 31, 3; 1. Chr. 10, 3. Es sind 12 Verba und Adjektiva, welche räumlich-dingliche Funktionen und Verhältnisse von diesem Substantiv aussagen. So viele kann man nicht umdeuten; man wird jedes bei seiner üblichen Bedeutung belassen müssen und dann zusehen, welch originelle Aussagen durch die Zusammensetzung mit מלחמה zustande kommen. Die verwandten Fälle lehren jedoch über das Subjekt-Substantiv, daß es hier im Sinne eines Aktes ausgesprochen ist: Kampf. Dingliche Eigenschaften werden einem Akte beigelegt durch Metapher und Metonymie. Er veranlaßt zu eigner Anstrengung; diese Anstrengung gleicht jener, welche an einer schweren Last entsteht. Statt daß wir sie bringen, wohin wir wollen, läßt sie uns nicht vom Flecke kommen, bez. diktiert sie uns den Weg. Erschöpfung ist die notwendige Folge. Indem so der Akt des Kampfes fast wie ein konkretes Ding geschaut wird, spielt allerdings die R.-A. schon in die dritte Bedeutung von מלחמה, acies, Kriegstruppe, hinüber; es fehlen der R.-A. aber an den Stellen ihrer Verwendung die nötigen Exponenten, um sie unmittelbar an diesen späten Sprachgebrauch anzuknüpfen und aus der verwandten phraseologischen Gruppe auszuscheiden. Es müßte im Texte irgendwie ausgesprochen sein, daß מלחמה der Feind selber sei. Allein bis zu diesem Grade der Determination schreiten die Aussagen nicht fort. Namentlich Ri. 20, 34 wirkt durch das Unbestimmte, das

[1]) Man setzt gewöhnlich „hart" für „schwer" ein (so v. GALL S. 2), eine berechtigte Paraphrase des Gedankens; aber keine Übersetzung der R.-A., sondern eine Germanisierung derselben. Ganz überflüssig ist es, wenn die Vorstellung „hart" auch schon zu Ex. 17, 12 angerufen wird (ebda.), oder zu ass. kakku kabtum.

die Aussage behält, höchst düster als Vorbereitung zu der kühnen Diktion des Versschlusses: *Das Verderben schlägt auf sie,* ein ganz ähnlicher Tropus wie der an מלחמה beobachtete. Solche Aussagen bauen ihre Wirkung auf den Hörer darauf auf, daß ihre Bestandteile jeder für sich in seinem üblichen und gewöhnlichsten Sinne genommen werden; denn in der Zusammensetzung liegt erst das Aparte, das den gewünschten Eindruck erzielt. Die Beobachtung desselben liegt der hebräischen Poetik und Stilistik, nicht mehr der Lexikographie ob.

An den Krieg reihe sich der *Hunger,* nicht als physisches Gefühl des Einzelnen, sondern als Landesnotstand Gn. 12, 10; 41, 31; 43, 1; 47, 4. 13. Andere *Plagen* Ex. 8, 20; 9, 3. 18. 24; 10, 14.[1]) Äthiope zu 1. Rg. 17, 17. בְּ[2]) ist nur das anschauliche Komplement zum Verbum; אֶל 1. Sam. 31, 3. 5. 6 scheint noch die Nuance in die Aussage bringen zu sollen, daß der Druck gerade auf eine, durch die Präposition angezeigte Stelle hin erfolgt.

עבדה, *die Arbeit, der Dienst,* Ex. 5, 9; Neh. 5, 18; Amarnabr. 71, 94; vgl. N. T. Mt. 23, 4. *Die Trauer,* Gn. 50, 10 f., *die Sünde,* Gn. 18, 20;[3]) anschaulich dargestellt Ψ 38, 5: sie ist eine Traglast und von solchem Umfang, daß sie über den Kopf des Trägers hinausreicht. Diese Stelle ist daher zugleich die Probe auf die gegebene Erklärung der Anwendung der Eigenschaft כבד auf obige Dinge. Jes. 24, 20 mit Aussprache der Tonsilbe in Vokalangleichung.

Daraus, daß die Sünde schwer ist, macht Jes. 1, 4 die Aussage, daß das *Volk schwer* sei *an Sünde,* und erzielt damit vermutlich denselben Effekt, wie wenn wir von jemand sagen

---

[1]) Assyrisch „er stirbt einen schweren Tod".

[2]) Die Verbindung der Wurzel mit andern Begriffen durch Präpositionen gehört ebenso notwendig zum Gegenstand dieser Untersuchung, wie das abendländische Kompositum zu seinem Simplex; vgl. noch Amarnabr. 65, 5 f. (nakrutu) kabdat éli alika.

[3]) arnu k. Amarna 180, 35; „schwere Beschuldigung" Akt. 25, 7 *βαρέα*; ebenso äthiop. — Auf derselben Linie liegen vielleicht die „schweren Worte" des Äthiopen, Hi. 35, 16; Mal. 3, 13, wo Hebräer einfach רבה verwendet, s. v. a. zu kühne Worte des Menschen gegen Gott. Man müßte vor allem erkennen, wem sie schwer aufliegen. — DILLMANN differenziert ohne Grund in „molestum facere" (Mal.) und „häufen" (Hi.).

würden: reich — an Schulden. Denn das *schwere Volk* war bereits eine geprägte Ausdrucksweise, und zwar teilweise in Fortsetzung der Wendung mit מלחמה entstanden; Nu. 20, 20; 2. Rg. 6, 14; 18, 17; Jes. 36, 2. Allerdings ist zu beachten, daß die Aussage von fremden, und zwar feindlichen[1]) Völkern gemacht wird. Davon leiden die Hebräer Druck, während nach Jesaja Druck[2]) von ihnen selbst ausgeht. Nun hat aber כבד den Sinn in malam partem bereits 1. Rg. 10, 2 abstreifen können, wo die arabische Königin zwar fremd, aber in guter Absicht kommt (2. Chr. 9, 1 zieht so zusammen, als sollte eine böse Absicht vorausgesetzt werden), Gn. 50, 9.

Außerdem ist dieselbe R.-A. auf dem Boden der Politik nochmals entstanden: Ex. 18, 18; 1. Rg. 3, 9: *das Volk ist schwer zu regieren für einen Einzelnen*, scil.: wegen seiner großen Zahl. Nu. 11, 14 ist von materieller Versorgung des ebenso beschaffenen Volkes durch sein Oberhaupt die Rede; wieder, wie Ψ 38, 5, ist im Interesse der Anschaulichkeit das Verbum נשׂא gewählt. Auch in diesen Fällen ist von einer Last die Rede, die jemandem aufliegt; Nu. 11, 14; 1. Rg. 3, 9 klingen direkt klagend, Ex. 18, 18 nur deshalb nicht, weil aus dem Munde eines verhältnismäßig unbeteiligten Zuschauers kommend. Man kann darum nicht sagen, 1. Rg. 3, 9 werde die Eigenschaft כבד mit nationalem Stolze von dem Volke ausgesagt; nur den späteren Lesern hat sich der Stolz geregt; LXX haben noch getreulich βαρυς; später: multum.

Man sieht vielleicht auch hier dem Entstehen der Formel zu. Ex. 18, 18 ist die Schwere ausgesagt von einem דָּבָר indefinitum, das auf das Hauptverbum (schließlich שפט V. 16) zurückgeht. Die Metapher ist also die bei עֲבוֹדָה רָעָב etc. besprochene. Dann wird die Eigenschaft von dem Volke selbst ausgesagt Nu. 11, 14, wie oben von dem Herzen eines Dritten. LXX frei-

[1]) Das „nakrutu kabdat" etc. Amarna 65, 5f. wird kollektiv-konkret übersetzt: „Die Feinde etc.".

[2]) Die jesajanische Ausdrucksweise ist andrerseits mit Ψ 32, 1 נְשׂוּי־פֶשַׁע zu vergleichen (Jes. 33, 24b), neben welchem נְשׂוּי־עָוֹן steht, Jes. 3, 3a. *„Einer, der gehoben ist hinsichtlich der Sünde"*, also Temjiz-Akkus. ist in eine Passivkonstruktion umgearbeitet und erscheint nunmehr als Genet., vgl. KÖNIG, Lehrgeb. II, 2. S. 413.

lich wollen sich dem durch Annahme eines elliptischen הַדָּבָר (הַזֶּה) nach dem Muster der vorigen Stelle entziehen; angesichts des Verbums נשׂא ein vergebliches Bemühen. 1. Rg. 3, 9 redet nur nicht so anschaulich wie Nu. 11, 14; *schweres Volk* ist mehr ein ständiger Ausdruck; *multum* verwischt diese Beobachtung, es schaltet den gewählten Vergleich des Volksganzen mit einer auf die Schultern des Königs gelegten Last aus und setzt dafür jenes Merkmal des Volkes unmittelbar ein, mit Rücksicht auf welches der abgekürzte Vergleich gebracht worden war; also Farblosigkeit an Stelle von Originalität des Stils, Nüchternheit für Anschaulichkeit, sichere Kennzeichen einer sekundären Erscheinung; Erklärung statt Übersetzung.

Daß das Kriegsvolk als eine einheitliche Masse zur Anschauung kommt, liegt besonders nahe, und fordert daher zu der an כבד erkannten Metapher auf. Dagegen läßt die „ausgeschlossene" Öffentlichkeit, die Menge der Bureaus unserer Rechtspflege den Einwand aufkommen, die zur Metapher vorausgesetzte Anschauung sei auf diesem Lebensgebiete gar nicht gegeben. Dann müßte allerdings für כבד wegen dieser seiner Verwendung von der Masse der Kläger, Beklagten, Zeugen etc. eine durch Übergang erlangte Bedeutung: viel sein, zu Hilfe genommen werden. Allein es ist anzunehmen, daß das primitive Volk auch vor seinem eignen Gerichte als ein einheitlicher Block erschien; wenn die Stelle 1. Rg. 3, 9 schon Palastjustiz und Hofgericht im Hintergrunde gedacht hat, so ist der Ausdruck, dessen phraseologische Erstarrung gezeigt wurde, von diesen Dingen noch nicht beeinflußt; er lebt noch auf der Kulturstufe, die davon nichts wußte. So ist denn schließlich nicht verwunderlich, daß im Soldatenhebräisch und im Gerichtshebräisch ein und dieselbe Formel wiederkehrt; in beiden Kreisen konnte die gleiche Metapher vollzogen werden, weil die Wahrnehmenden die gleichen waren, und ihnen sich der gleiche Anblick bot.

Nach den Übersetzungen: stumpf sein, heftig sein (sie mögen absichtlich nebeneinander stehen), viel sein, ist kein Bedürfnis vorhanden.[1])

[1]) Ebensoviel Recht wie sie hätte ein französisch-deutsches Wörterbuch, das — wegen der R.-A. quinze jours — über quinze aufzählen wollte, es heiße meistens fünfzehn, einige Male (mit Stellenangabe französischer Autoren) auch: vierzehn.

Ein Bedeutungswandel war an kabida bisher zu beobachten: es steht ursprünglich im malam partem:[1]) Schwerfälligkeit und Bedrückung, daher die erdrückende Mehrzahl der Anwendungen von etwas für den Wahrnehmenden Unbequemem handelt.[2]) Mit der Zeit nutzt sich das Nebengefühl aber ab, so schon 1. Rg. 10, 2; Ex. 19, 16, und deutlicher noch Jes. 32, 2, mag sich das Adjektiv dort auf nomen regens oder rectum beziehen. (Ebenso geht es dem deutschen: furchtbar etc.). Vorangestellt wurde der Gebrauch in malam partem mit Rücksicht auf h_1.[3]) Jes. 8, 23; Jer. 30, 19 steht es in bonam partem, was noch zu erörtern ist; sonst noch dreizehnmal in allen drei Teilen des A. T. in malam partem. Da nun h_1 auf Grund von o_1 gebildet wurde, spiegelt seine vorherrschende Bedeutung die von o_1 zurück.

Die beiden alleinstehenden h_1-Formen wollen genauer beachtet sein. Zu einer Aussage in h_1 gehören der Regel nach drei Beteiligte: der die Schwere verleiht, der sie ausübt und der sie spürt. Bezüglich des letzteren ist nur zu betonen, daß er ordnungsgemäß, bez. wenn nicht eine feine Nuance der Aussage beabsichtigt ist, nicht mit dem ersten identisch sein darf.[4]) Für das Verhältnis der Wechselwirkung müßten andere „Konjugationen" eintreten.

Jer. 30, 19: Gott — Israel — die anderen.
Jes. 8, 23: Gott — Gegenden des Nordreichs — die Leute (namentlich wandernde?), vielleicht einschließlich der Judäer.

---

[1]) LXX haben darum einige Male den Komp. *zu schwer,* ohne Zweifel mit Recht; möglich ist diese Interpretation auch Ex. 17, 12; 2. Sam. 14, 26; ebenso Äthiop, glossierend zu Sir. 6, 21. Äthiopisch steht das Verbum o_1 in malam partem eigentlich durchweg, so Hi. 7, 20.

[2]) Auch MUSS-ARNOLT (assyrisch-englisch-deutsch. W.-B.) zersplittert ohne Grund die Bedeutung in a) β „niederdrückend" und c) heftig, wütend, vom Wetter u. dgl.; noch weniger kann ich ihm zustimmen, daß a) β „metaphorically" entstanden sei. — Dem profanen *βαρυς* nähert sich im N. T. am meisten Akt. 20, 29 *λύκοι βαρεῖς*, anmaßend, bedrängend, und 2. Kor. 5, 4.

[3]) h_1 jüdisch-aramäisch „erzürnen, verhärten"; intr. beschwerlich sein, schlimm werden. Allerdings steht daneben noch eine Bedeutung „ausfegen", über diese s. Kap. II.

[4]) WRIGHT, lect. on compar. gramm. S. 198 stellt die Kausative zur ersten Gruppe von Konjugationen, denen dann die Reflexiven als weitere Gruppe folgen.

Ist es der Vorteil der in der Mittelstellung befindlichen Faktoren, daß ihnen die Eigenschaft כבד beigelegt wird, so fällt dieser Vorteil mittelbar, also ohne daß die Profetie das ernstlich ins Auge fassen muß, nur vom Standpunkt der sprachlichen Konsequenz aus, zum Nachteil derer aus, welche die Schwere spüren. Also nicht in dieser Beziehung bieten beide Stellen etwas in der bisherigen Untersuchung Neues; daß sie in bonam partem stehen, kommt von der syntaktischen Verschiebung, welche dem h_1 von Natur eigen ist, und zwingt nicht zur Annahme einer Denomination von כָּבוֹד (v. GALL, S. 13).

Das Neue liegt in der Bedeutung der Wurzel. Jes. 8, 23 ist von der Grundbedeutung offenbar weiter entfernt als Jer. 30, 19; die Stelle redet von Bereichen so, wie Jer. 30, 19 von Personen; und zwar von diesen Bereichen, insofern sie Wohnsitze von Menschen sind. Der Stil Jeremias ist hier der weniger individuelle, denn er trifft mit Anwendungen des o_1 auf Personen zusammen: Gn. 13, 2. Diese Anwendung des Wortes scheint vermittelt durch die auf Wertgegenstände (Gn. 50, 9; 1. Rg. 10, 2?) Ex. 12, 38. 2. Sam. 13, 25[1]) zeigt den Übergang von den Wertgegenständen auf die Person: wir werden dich zu keinem Aufwande veranlassen, Wertgegenständen gleich, die du in deinen Besitz bringen sollst oder willst. Weil die Gegenstände schwer[2]) sind, so kann auch ihrem Besitzer die Schwere beigelegt werden, dies ist Gn. 13, 2 vermutlich der Bedeutungsübergang, den die Sprache des Handelsgeschäfts gefunden haben muß.[3]) Die leichtintransitive Aussprache bietet aber nicht nur Anlaß zu dieser

[1]) Die Verbindung mit עַל läßt an die Grundbedeutung denken: wir werden dir nicht zur Last fallen, höfliche Absage (v. GALL S. 9); aber die Übertragung in das Gebiet der Unkosten ist dieser Stelle nicht individuell eigentümlich; daher ist sie unter den Zeugen des sinnverwandten Sprachgebrauchs zu behandeln; übrigens steht auch kein Kohortativ da.

[2]) Amarnabr. 84, 37 ka-ba-id mimmia „schleppte der Feind weg". Den Übergang veranschaulichen folgende Stufen: ein Mann, dessen Vieh schwer; ein Mann, schwer an Vieh; ein Mann schwer. — Ass. „schwerer Tribut", „schwere Beute" u. dgl. häufig.

[3]) LXX der älteren Rezension versagen beide Male: Jer. 30, 19: ἐχχεῶ. Einen unmittelbaren Übergang des Gebrauchs in malam partem in den in bonam partem zeigen nach WUNDT die Schimpfwörter, die als Kosewörter verwendet werden, wegen des in beiden Fällen gleichstarken Grades von Gefühlserregung. Völkerpsychol. I, II S. 533 f.

Vermutung, sondern sie läßt sich noch an zwei Stellen an der Wage beobachten, 2. Sam. 14, 26; Hi. 6, 3; vgl. mit V. 2. Inwieweit diese Beobachtung einen Ersatz dafür bieten kann, daß die stark intransitive Aussprache nicht in entsprechenden Zusammenhängen überliefert ist, wäre eine Frage, die sich freilich nur mit größter Vorsicht erörtern ließe.

Die erwähnten h_1-Formen,[1]) die v. GALL von כָּבוֹד denominieren wollte (a. a. O. S. 13), scheinen insofern eine noch weiterführende Fortsetzung dieses Sprachgebrauchs, als die materielle Natur der an der Wage zur Geltung kommenden Schwere bereits zugunsten ihrer ideellen Folgeerscheinungen zurücktritt: Ehre, Ansehen (infolge von Reichtum, wenn auch nicht in jedem einzelnen Falle einschließlich des von dem Propheten angekündigten).

So hat sich die Linie ergeben: schwerfällig (einschließlich „drückend") — gewichtig — reich (einschließlich „kostspielig")[2]) — angesehen.[3])

Es ist vermutet worden, daß von der physischen Schwere eine direkte Übertragung auf das Gebiet des willentlichen Handelns vollzogen werde (deutsch: schwierig, aus schwer fortgebildet); das Abstraktum Ex. 14, 25 bezeugt diesen Gebrauch aber nicht.[4]) Wer auch immer Subjektiv zu וַיְנַהֲגֵהוּ ist, so sagt das erste Sätzchen des Verses (gegen LXX), daß die Wagenräder absprangen; und V. 24, daß Jahve sich (in der Feuerwolkensäule) hier niedergebeugt hatte. Die Ägypter fahren also *unter* (unsichtbarer) *Belastung* dahin; zumal, wenn Jahve Subjekt auch von נהג wäre, könnte כבדת nicht

---

[1]) Siehe Seite 15, Fußnote 3.

[2]) N. T.: *βαρυτιμος*.

[3]) Die assyrischen Stilisten haben das Adjektiv ebenfalls in einer Liste devoter Kurialien eingetragen, wo es denn in einer Reihe mit dannu, išanu, rumtu, baʿulu u. dgl. vorkommt. Dies ist aber kein Grund, die ganze Gruppe für synonym zu erklären. Denn jenen Tafelschreiber leitete nicht das Interesse, seine Sprache zu beschreiben, sondern den Chronisten- und Devotionalstil zu bereichern. Durch Abblassung ihres gewöhnlichen Sinnes werden in gewissen Gedankenzusammenhängen diese Attribute zu bloßen Gefühlstönen, die einer für den andern eintreten können, ohne doch ein und dieselbe Vorstellung hervorzurufen. Von MUSS-ARNOLT's Vorschlägen: mächtig, erhaben, heilig (?) — ist keiner kanonisch. Ebensoviel Recht hätte z. B. — mit Rücksicht auf das Jüdisch-Aramäische (10 A 3) — „gestreng", wozu tamartu, tertu passen würden.

[4]) Gegen v. GALL S. 3.

etwas sein, das sich gegen dies Subjekt richtete. Das Nomen findet sich zwar nur an dieser einen Stelle, ist aber bekannter im Äthiopischen; dagegen bab. takbittu (Eigenschaft der Opfer) scheint ihm ferner zu stehen.

---

2. Kapitel.

כָּבֵד als Nomen.

BLECHER, de extispicio = rel.-gesch. Vers. u. Vorarb. II, 4.

Das im Hebräischen nicht oder nicht mehr vorhandene Nomen kabittu dürfte ursprünglich als Feminin gedacht sein, indem der Bauch[1]) als Behälter (κοιλία) angesehen wurde. Es ist im übrigen lautlich = kabidu ar., welches durch Assoziation „Mitte" bedeutet, aber auch noch in der Bedeutung Bauchhöhle vorkommt. Dieses ist lautlich = כָּבֵד, welches nicht Bauch, sondern nur Leber bedeutet, und so kann auch, jedoch seltener, das arabische Wort gemeint sein; für gewöhnlich tritt jedoch, wenn das Organ bezeichnet werden soll, Vokallosigkeit des zweiten Radikals ein. Dieser Tatbestand ist vergleichbar dem deutschen: Beet neben Bett; die Lautvariation war zunächst eine absichtslose, vielleicht durch Entstehung eines Dialekts hervorgerufen. Erst später erfolgte eine Begriffsspaltung, und diese machte sich den Umstand, daß das Wort in verschiedenen Formen umlief, zunutze, indem sie zwischen ihnen einen Unterschied der Bedeutung errichtete.[2]) Beide Substantive können folglich nur durch fortschreitende Determination zu ihrer Bedeutung gelangt sein; es kam zu einem Punkte in der Begriffsentwicklung, von welchem an man inne wurde, daß für die bisher promiscue vollzogene Vorstellung, die man mit dem Nomen ausdrücken wollte, eigentlich zwei Substrate vorhanden seien, auf die sie gegenständlich bezogen werden können, eines im engern, eines im weitern Sinn. Hieraus ergibt sich, daß nicht eines der beiden

---

[1]) Diese Bedeutung hat MUSS-ARNOLT nicht aufgenommen.

[2]) Vgl. WUNDT, Völkerpsychologie I, II, S. 433 f. PAUL, Prinzipien der Sprachgeschichte S. 239.

Lautbilder vom andern her gebildet ist, sondern beide stammen von einem dritten Worte ab, eben dem intransitiven Verbum; LAGARDE, Übersicht etc. S. 74.

Denn wollte jemand das genealogische Verhältnis umkehren,[1]) weil der Gegenstandsbegriff das Primäre gewesen sein müsse, so wäre an das Äthiopische zu erinnern, welches allerdings dem Namen des Organs eine Eigenschaftsbezeichnung abgewinnt, aber nicht die Schwere, sondern die Röte; dies Adjektiv befindet sich in Übereinstimmung mit der Praxis des Leberorakels: die Leber wurde beschaut, nicht gewogen. Der Übergang ist daher einer der gewöhnlichsten Arten des Bedeutungswandels zuzuzählen. Das Merkmal, das den Namen für ein Konkretum hergibt, taucht vom Augenblick der Benennung an in einem ganzen Komplex von Vorstellungen unter; damit wird das Lautbild frei, so daß die mit ihm verbundene dominierende Vorstellung wechseln kann je nach dem Inhalt des neuen Komplexes, mit dem das Lautbild jetzt eine Verbindung eingegangen ist.

Hingegen wäre schwer verständlich, wie für zwei, dem Gebiete verschiedener Sinne angehörige, Eigenschaften ihr Name von der (gleichen Vorstellung und deren Namen) „Leber" abgeleitet hätte werden sollen.[2])

Um zu sehen, inwieweit die Erwägung zu einer solchen mißlichen Annahme gezwungen ist, möge sie auf die breitere Grundlage der Analogie gestellt werden, welche sich aus den hebräischen Benennungen anderer Körperteile ergibt. Die Schwierigkeiten, welche diesem Kapitel der semitischen Sprachforschung anhaften, sind nicht leicht besser zu illustrieren, als wenn ein Lexikon schreibt: זקן (Verbum) eig. wohl: bärtig sein; Derivat זָקָן Bart. Es sind im Grunde dieselben Schwierigkeiten, die allgemein der Erklärung der Namen alltäglicher organischer Gebilde im Wege stehen, z. B. in demselben Lexikon: שרש (Verbum) denom.; Derivat שֹׁרֶשׁ Wurzel. Also ein Kreis, aus dem man nicht entrinnen kann.[3])

[1]) Gegen diese von VOLLERS (Archiv f. Rel.-Wiss. 1906 S. 180) vorgetragene Annahme richtet sich daher das Folgende.

[2]) Man müßte höchstens auf Seite der Äthiopen einen unkontrollierbaren, sekundären, Bedeutungswandel annehmen.

[3]) Weitere Ausdrücke des körperlichen Lebens, die im hebräischen Lexikon nichts über ihre Herkunft verraten, und auch keine begrifflichen oder lautlichen

Ist כָּבֵד schwer von כָּבֵד Leber so gebildet worden, wie gelenk(ig) von Gelenk?

Es gibt eine Reihe (denominierter) Verba, die mit mehr oder weniger Sicherheit von Körperteilen hergenommen sind, von אזן, ברך, גרם, ערף, שכם, שׁ(כ)ן. Einige dieser Verba sind bei der mit ihrem Nomen verknüpften Vorstellung stehen geblieben, andere wurden determiniert (die Knie in bestimmter Absicht und zu bestimmter Gelegenheit gebrauchen), noch andere assoziiert (zerknacken, aufstehen, schärfen). Die dritte Gruppe hat die relativ größte geistige Bewegung erfahren, ist aber stehen geblieben bei der Vorstellung eines der Menschheit oder höheren Tierwelt angehörigen Subjekts. Eine ähnliche Bewegung, die jedoch zu keinen lautlichen Neubildungen geführt hat, vollzieht sich von לשׁון und שׂפה zu „Sprache", von אף zu „Zorn", von עין zu „Quelle"; vgl. noch זנב Dt. 28, 13 u. ö., lauter „Übertragungen", welche die Stilistik in ihre bekannten Kategorien einpreßt, es sind teils Tätigkeiten der Organismen, die von den meist beteiligten Körpergliedern ihre Bezeichnung beziehen, teils Vergleiche, die sich stark auf Identität der Gefühlsmomente gestützt haben müssen, von denen die verglichenen Vorstellungen begleitet waren.

Auf dem Hintergrunde dieser Wortbildungen wollen betrachtet werden: עצום neben עצם, רחום neben רחם, עקוב neben עקב (זָקֵן neben זָקָן?),[1]) endlich offenkundige Derivate, wie רגלי, ראשׁון. Letzteres ist durch Assoziation zustande gekommen, ersteres durch die denominatio a potiori. Die angeführten Adjektive können sehr wohl von den betreffenden Namen der Körperteile gebildet worden sein, sie sind sämtlich Eigenschaften organischer Wesen gewidmet, physischen und ethischen.

Endlich ist etwas sehr Gewöhnliches die Benennung von Stellen und Richtungen im Raume und an Raumgebilden nach Körperteilen: אציל, בטן, גב, גו, גף, גיד, חיק, טפור, יד, ירך, כליה, כנף, כף, כתף, לב, פה, צלע, צפרן, שׂפה, שׁן. Im Grunde liegt hier

---

Fortbildungen aufweisen, sind אצבע, אצסים (von LAGARDE als deverb. erkannt), צואר, עצה, עור, מ֫עים, חך, חזה, ביצה, בהן, בבה, אשׁך, קַבָּה (hier könnte aber א Vokalstütze sein).

[1]) LAGARDE S. 50 Z. 12, lehnt die Ableitung von zaqina ab.

harmlose Personfikation vor, und sie kann auch עין Quelle, זנב, ראשון erklären. Vergebens aber suchen wir neben שן ein Adjektiv „scharf“,[1]) neben גב ein „rund“, neben לחי ein „hart“. Das wären Analogien, wie man sie brauchte, um die Abkunft des Adjektivs „schwer“ von dem Substantiv „Leber“ zu bestätigen: gegenständliche Eigenschaftsbegriffe, die vorwiegend an leblosen oder leblos gedachten Dingen zu Hause sind.

Man kann sich aber außerdem dem Umstand nicht verschließen, daß in bezug auf Wahrnehmbarkeit für irgend einen Sinn eines fremden Beobachters die Leber wesentlich ungünstiger gestellt ist als die zuletzt erwähnten Körperglieder. Also nicht nur, daß die vermutete Entstehung des Adjektivs „schwer“ ohne zulängliche Analogie wäre, sondern auch für sich ist sie schwer denkbar. Was auch immer einst für Riten und Schlachtungen Brauch gewesen sind, in der Hand wog man nicht häufig genug Lebern.

Aber steht es nicht günstiger, wenn Beobachter und Inhaber der Leber eine Person sind? Zwar im normalen Zustande wird sie nicht bemerklich, aber im krankhaften. S. 14 hatte sich gezeigt, daß כבד „schwer“ dazu neigt, in zweierlei Sinn näher bestimmt zu werden, entweder „schwerfällig“ oder „drückend“. Indes schwerfällig können nur solche Körperteile erscheinen, die einer Eigenbewegung fähig sind oder sein sollten, oder sonst die Beweglichkeit des Gesamtkörpers sichtlich hindern. Das würde auf eine ziemlich mystische Theorie über die Leber hinauslaufen, nach welcher sie allen Läufern herausgeschnitten werden müßte.

Die Wahrnehmung „drückend“ sodann ist insofern seelischer gehalten als die mit „schwer“ ausgedrückte, als sie auch noch den Gefühlseindruck, den die Schwere auf den Beobachter macht, einschließt. Aber der Druck bleibt ein solcher, den er erfährt, nicht einer, den er (mit der Leber) auszuüben meint. Das nächst vergleichbare עָצוּם verhält sich in dieser Beziehung zu כָּבֵד fast so entgegengesetzt wie Aktiv und Passiv. Und es ist eine alte Erfahrung, daß sich der Mensch über seine eigenen Zustände erst an der Hand von Beobachtungen in der Außenwelt klar wird, beziehungsweise jene sich nach Analogie dieser vor-

[1]) Arabisch saninun, masnunun wird man nicht entgegenhalten.

stellt. Eine hierzu rückläufige Bewegung darf man dann in der S. 20 erwähnten Personifikation erkennen. Wenn nun כבד als Eigenschaftsbegriff einerseits den Eindruck eines Widerfahrnisses, das dem Organismus begegnet, angibt — „drückend" —, andrerseits einen an dem Organismus selbst vorkommenden Zustand — „schwerfällig" —, so ist es wohl nicht überflüssig, zu betonen, daß beides begrifflich nicht weit auseinander liegt. Es soll nicht versucht werden, einem von beiden die Priorität zuzuerkennen; doch die Schwerfälligkeit ist, wie die S. 8 ff. gesammelten Stellen zeigen, ein Begriff, der Hemmungen der Selbsttätigkeit an erster Stelle in sich schließt; dadurch nähert er sich selber jenem Widerfahrnis, das in einem von außen her verspürten Drucke besteht; die Schwerfälligkeit wird gegenständlich begründet gedacht, gewissermaßen infolge unsichtbarer Belastung. עצום und die übrigen mit den Bezeichnungen von Körpergliedern verwandten Eigenschaftswörter sind in dieser Hinsicht prinzipiell anders gedacht, nämlich als Fähigkeiten und Gesinnungen, die an lebenden Wesen vorkommen; in כבד dagegen liegt eine Lebenshemmung; jene sind organisch, dieses anorganisch gedacht; jene persönlich, dieses sächlich.

Es ist keine Spur davon vorhanden, daß das Adjektiv כבד von Körperfunktionen seinen Ausgang genommen habe, und es wäre, wie gezeigt, oberflächlich, die Bedeutung „schwerfällig" für eine solche Spur auszugeben; noch weniger findet sich betreffs dieses Zustandes, der am Auge und Ohr beklagt werden kann, eine Andeutung, daß er von der Leber abgeleitet oder mit ihr irgendwie verglichen worden sei.

Es bliebe wieder der Ausweg, die von der Leber abgenommene Eigenschaft sei zuerst nicht die Schwere gewesen, sondern eine andere, etwa die „Mitte", und aus dieser habe sich im Hebräischen der Sinn „schwer" fortentwickelt, während das Arabische bei „mitten" stehen blieb. Eine so komplizierte Annahme verdient aber nur dann Berücksichtigung, wenn kein anderer Ausweg offen steht. Es ist unmöglich, den lexikalischen Befund[1]) mit ihr zu reimen, außer unter Anwendung von allerlei Hilfskonstruktionen.

---

[1]) Es sei namentlich auf das (Babylonische und) Äthiopische verwiesen.

Ein Glied, das in bezug auf Wahrnehmbarkeit etwa ähnlich gestellt ist, wie die Leber, wäre die Rippe, fürs Auge nicht hervortretend, und normalerweise lokal nicht zu empfinden. Neben צלע Rippe steht ein Verbum: hinken, krümmen; da kommt offenbar leichter das Nomen vom Verbum, als umgekehrt.[1]) Das ist nun zweifellos der Fall bei מעור, שמרה, גלגלת, רבלה, יפעפים; auch קרסל dürfte von קרס kommen; von einem andern Nomen leitet sich ab אישון. Nach Barth gehört auch שר hierher, ferner ließen sich — mit abnehmender Sicherheit — hierher zählen בדים, קנה, מראה, קרב, קבה, שר, גלם (?). Der Vorgang der Benennung besteht in diesen Fällen darin, daß ein Ding nach einer seiner Qualitäten benannt wird, also was man nach dem Vorgang der älteren Semasiologie eine Determination nennen darf; es ist nicht einzusehen, warum das nicht auch der Hergang gewesen sein soll, der der Leber zu ihrem Namen verholfen hat; das Nomen wäre demnach jünger als Adjektiv und Verbum, und insofern Kap. 2 mit Recht hinter Kap. 1 gestellt.

Nur verfährt die übliche Erklärung des Namens der Leber zu unvermittelt, wenn sie auf die erst seit den gelehrten Ärzten des nachklassischen Altertums bezeugte Beobachtung hinweist, daß die Leber an Gewicht die anderen Eingeweide übertreffe; allerdings ist sie mit 1,8 — nach anderen 2,5 — kg stattlich genug; Milz und Niere stehen da weit zurück; auch kann der antike Arzt seine Kenntnis aus uralten Opferriten geerbt haben. Dennoch ist seine Beobachtung kaum primitiv genug. Der Äthiope sieht übrigens, wie S. 18 erwähnt, eine ganz andere Eigenschaft der Leber als ihre hervorstechende an. Man kann sich daher nicht bei dem unverständlichen Satze beruhigen: Auch die etymologische Bedeutung des gewöhnlichen Ausdrucks für Leber als des „schweren" — also des „gewichtigen" Organs — hängt möglicherweise mit der Bevorzugung der Leber bei der Tierschau zusammen, wenn auch die allerdings näherliegende Erklärung in Anbetracht des Gewichts der Leber im Verhältnis „zu seinem Umfang auch zutrifft".[2]) Daß „schwer" in „gewichtig"

---

[1]) Nach LAGARDE S. 153 Infinitiv fi'alun; vgl. die Bemerkung S. 50 Z. 24 f. ebda. — KÖBERLE, Natur und Geist, S. 54, stellt auch כבל hierher.

[2]) JASTROW, Rel. Bab. (Deutsch) S. 218.

umschlagen könne, ist lediglich eine Unterschiebung abendländischer Denkgewohnheiten ins Morgenländische. Was vollends einen Vorzug des spezifischen Gewichts der Leber vor den konkurrierenden Organen anlangt, so ist damit wohl kaum etwas anzufangen.

JASTROW hält (S. 213 f. u. a. O.) daran fest, daß auch kabittu im Babylonischen die Leber bedeuten könne, bez. daß die Zeichen für „Leber" mit diesen Lauten auszusprechen seien. Für dasselbe Nomen ist andrerseits durch JENSEN, ZIMMERN u. a.[1]) die Bedeutung „Bauch" erwiesen. Es sind nun zwei verschiedene Fragen, ob es im Semitischen ein Wort der Sippe כבד gegeben habe, das sowohl Bauch als Leber bedeutete, und ob speziell das babylonische Lautbild kabittu diese beiden Werte nebeneinander aufweise. In letzterer Hinsicht können sogar Syllabare irren. Uns aber interessiert nur die erstere, und sie ist auf Grund des lexikalischen Tatbestandes, der eingangs dieses Kapitels vorgeführt wurde, zu bejahen. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die Bedeutung Bauch die ältere ist. Arabisch o_8 nebst Nominalbildungen, deren Bedeutungen durch äthiopisch o_1 und st_1 illustriert werden; ferner t_2 = s'épaissir (Belot) und der Elativ, der bei der Vorstellung der Schwerfälligkeit so schön stehen bleibt wie hebräisch h_1, können nur darin bestärken, daß der Bauch eigentlich der Schwerfällige heißt. Durch den Benennungsakt wird der Name dieser Eigenschaft auf den Komplex aller der Merkmale festgelegt, die in der Gesamtvorstellung „Bauch" vereinigt sind. Nun kann man sich leicht vorstellen, daß sich die Bedeutung des neuen Nomens mit der Zeit auf einen so wichtigen Teil des Leibesinneren, wie die Leber, verengte, wenigstens gibt es dafür Analogien.

Über die Motive dieser Verengung läßt vielleicht das Arabische eine Vermutung zu. o_1 trans., intrans. u. pass. beziehen sich ausschließlich auf die Leber und sind, einschließlich kubâd, lauter Bezeichnungen von Schmerzen; dies mögen einst allerlei „Beschwerden" gewesen sein; das Äthiopische, das die ganze Wortsippe in malam partem gebraucht, steht ja nahe

---

[1]) KÜCHLER, Assyriol. Bibl. XVIII, 12 Z. 68; JENSEN, Keilinschr. Bibl. VI, 316.

genug. Die Leber bekundet — im Gegensatz zum Herzen — ihr Dasein nur, wenn Beschwerden von ihr ausgehen. So kann bei der Verengung des Namens des Bauches auf dies eine Organ eine gewisse Umdeutung des Namens mitgespielt haben, der „Drücker"; gleichviel ob medizinisch mit Unrecht diese und jene Schmerzen ihre Quelle oder ihren Schauplatz in der Leber angewiesen erhielten. Nach Thr. 2, 11 äußern sich heftige Alterationen an der Leber, bez. — wie vielleicht auch erklärt werden kann — dem Dichter erscheint als das passendste Bild für persönliche, große Not die Lebererkrankung.

Vom sprachlichen Standpunkt bedeutet die vorgetragene Erklärung des hebräischen Namens der Leber nur eine Modifikation der bisherigen, von GESENIUS, LAGARDE u. a. vertretenen. Sie läßt das Organ nicht nach einer konstanten Eigenschaft benennen, sondern nach einem möglichen Zustande, einer zeitweise eintretenden Funktion. Gegen LAGARDE wäre daher auf das erfreuliche Zusammentreffen zu verweisen, daß die Benennung von dem eventuell vorübergehenden und jedenfalls außergewöhnlichen Zustande her mit Hilfe der leicht intransitiven Aussprache erfolgte; zu der Ableitung vom normalen Gewicht des Organs hätte die stark intransitive besser gepaßt.

Vom psychologischen Standpunkte bedeutet die vorgetragene Erklärung allerdings eine ziemliche Abweichung gegenüber der bisherigen; der Hergang der Benennung ist anders vorgestellt. An dieser Stelle müßte eigentlich ein Mediziner die Untersuchung weiter führen. In MERING's Lehrbuch der inneren Medizin, 3. Auflage, nehmen die Erkrankungen der Leber einen weit größeren Raum ein als — um ein hinsichtlich der Lage vergleichbares Organ anzuführen — die der Milz. Wie sie die Milz bedeutend an Größe übertrifft — ebenso übrigens die Niere —, so tritt sie auch durch ihre Lage über der Bauchhöhle von der rechten Seite nach links bis über die Mitte sehr dominierend hervor. Von den Krankheiten interessieren hier einmal die mit abnormen Vergrößerungen des Organs verbundenen (diffuse Hepatitis usw.), dann die mit Ascites[1]) ver-

[1]) Ansammlung von Flüssigkeit, für welche durch Punktation Abzug geschaffen wird. „Diffus" erinnert an Thr. 2, 11.

bundenen. Es ist klar, daß bei der natürlichen Lagerung des Organs diese sämtlich sich als Druck auf den Bauch[1]) äußern, ja es kann sogar ein — durch Bandagen zu stützender, MERING S. 547 — Hängebauch durch die Lebererkrankung bedingt sein. Unter den Symptomen liest man immer wieder: dumpfer Schmerz, Gefühl von Schwere und Spannung der Lebergegend (S. 570), Druckgefühl in der Magengegend (S. 576). Auch was bei SCHMAUSS, Grundriß der pathologischen Anatomie, S. 55, 463 ff. über Amyloidentartung der Leber steht, gehört hierher.[2]) Die „Wanderleber" kann um deswillen hier nur nebenbei erwähnt werden, weil der Zustand auf das Organ nicht beschränkt ist, sondern auch an der Niere vorkommen kann. Leberleiden können bis zu 15 Jahren dauern. Herzleiden dagegen werden es in der primitiven Zeit der Semiten schneller besorgt haben. Auch ist das Herz von den bisher erwähnten Organen wesentlich unterschieden dadurch, daß es sich beständig bemerkbar macht; wenn es aussetzt, ist ja das Dasein des Menschen in Gefahr. Darf man also dem Herzen eine besondere Stelle im primitiven Denken zuweisen, so nimmt unter den übrigen Organen, die vergleichbar sind, unstreitig die Leber die wichtigste Stelle ein, die zu einer baldigen Benennung nach einfachem und eindrucksvollem Merkmal aufforderte.

Im übrigen ist unter den Einzelheiten der Gesamtvorstellung „Bauch" keine bemerkenswerter wie diese, daß er die Mitte des Körpers bildet. So kommt das Merkmal „Mitte" in eine Menge arabischer Verwendungen der Wurzel hinein, die hier nicht weiter aufzuzählen sind, und von dieser Bezeichnung des Bauchs konnten auch Zustands- und Tatwörter denominiert werden.[3])

---

[1]) Verfasser erinnert sich noch der Schmerzensschilderung eines Kranken, den er seelsorgerlich besuchte: „Die Leber ist mir aus dem Leib getreten."

[2]) Wie andrerseits, wenn ähnliche Zustände die Tierarzneikunde beschäftigen, dadurch das ganze Leberorakelwesen verständlich wird, wie man von JASTROW erwarten darf.

[3]) Wenigstens in Anfängen scheint dieses Vorstellungselement sich auch im Babylonischen angefügt zu haben: Weltschöpfung V. 11 ina kabitti šamami, ZIMMERN und JENSEN: in der Mitte des Himmels (da, wo er einer bauchigen Wölbung gleicht). — Die Übersetzung „Schwerpunkt" (DELITZSCH) stand noch unter dem Einfluß jener vermeintlichen Infallibilität der Grundbedeutungen, die oft einem scheinbaren Festhalten an ihrem deutschen Klangbild den Vorzug gab.

Ähnlich nun, wie per consequens das „schwere Herz" auch verstimmt war (Kap. 1), gilt den Aramäern als Sitz von Verstimmungen, die sich auf andere fühlbar entladen können, die Leber; sie mag in einer primitiven Zeit als Hauptsitz der Psyche gegolten haben.[1]) Bei den Ostsemiten tritt in diesen Funktionen einfach „der Bauch" ein, als Selbstbezeichnung, und als Zentrum gesteigerter Reaktion des Ich gegen zunahetretende Andere.[2]) So bewegt sich bei Rasseverwandten die Wortbedeutung parallel.

Bei den Hebräern ist diese Richtung nicht bezeugt. Die Leber erscheint ihnen Thr. 2, 11 als Sitz des Jammers,[3]) oder doch als das Organ, an welchem sich die physischen Wirkungen des Jammers vorzugsweise äußern, und zwar deformierend, nicht irritierend, erweichend, nicht erhärtend. Nur scheinbar träfe demnach der Name der Leber mit dem schweren Herzen zusammen, eben insofern beide durch die Grundbedeutung der Wortsippe zusammenhängen, doch nicht unmittelbarer. Die Leber erlangt im A. T. tatsächlich nicht die psychologische Bewertung wie bei den Aramäern und wie der Bauch bei den Babyloniern. Diese Tatsache kann man kaum zu einer zufälligen Lücke der hebräischen Überlieferung abschwächen. Man kann den Zorn auch als das Gegenteil von Unbeweglichkeit, als ein Zuviel an Eigenbewegung vorstellen, und diese Vorstellung hat mindestens soviel Berechtigung wie die der Aramäer (und Äthiopen) vom Zorn in der Leber. So rechtfertigt sich die schon früher ausgesprochene Abneigung gegen eine Bedeutung „heftig sein" der Wurzel auch im Hebräischen an Thr. 2, 11: tiefste Niedergeschlagenheit, nicht Aufbrausen, Trauer, nicht Leidenschaft.[4])

---

[1]) BLECHER S. 59 f., 75. So steht „Leber" als einfache Selbstbezeichnung, und diese sucht jetzt durch Konjektur mehrfach an die Stelle von כָּבוֹד ins A. T. zu dringen, lediglich fremder Analogie zuliebe.

[2]) Auch der Äthiope folgert „Zorn" aus der Grundbedeutung; er gebraucht die Wurzel für קצר נפשׁ, חרה u. dgl.

[3]) Allgemeiner G. JACOB, Studien IV 2 261 für Arabien: Sitz der Affekte.

[4]) Sprachen, welche diese Komplikation vollziehen, beziehen sich wohl auf das Verhältnis der Leber zur Galle. Andere verlegen vielmehr die Liebe in dasselbe Organ. Es ist dann doch immer nur Sitz von Leidenschaften; diese sind nicht der ganze Mensch. Daher sind die Konjekturen כְּבֵדִי statt כְּבֹדִי etc. gewagt, die GUNKEL u. a. im A. T. bei verschiedenen Gelegenheiten versucht haben.

Mag also in der Psychologie der Babylonier die Leber eine ähnliche Rolle gespielt haben, wie bei den Aramäern und diese mit JASTROW (u. a. S. 217) in die Formel zusammengefaßt werden: die Leber ist als Organ der Blutbereitung die Quelle des Lebens — so bleibt diese Erkenntnis eben auf die genannten Völker beschränkt, und alle Verallgemeinerungen auf die primitiven Völker überhaupt, oder speziell Folgerungen hinsichtlich der ursprünglichen Bestimmung israelitischer Tieropfer wären zu vermeiden.

Die Gegenprobe für den vorgetragenen Hergang am Nomen כָּבֵד würde erwägen müssen, ob es von „Leber" auf „Bauch" habe erweitert werden können im Babylonischen und Arabischen; dann müßte es schon eine Bezeichnung für „Bauch" gegeben haben; man sieht nicht ein, inwiefern die neue, zur Sippe כבד gehörige, besser war, als die alte. Hingegen kann es für Leber auch andere Ausdrücke gegeben haben, z. B. in der „chaldäischen" Wissenschaft, neben welchen das Volk noch das vagere כבד verwendete, das, einmal in die Ritualtexte des Pentateuchs gelangt, das Emporkommen neuer Bezeichnungen für den Bauch, wie בטן, קרב nur begünstigen konnte; die alte Doppelsinnigkeit von כבד hatte Verwechslungen und Weitschweifigkeiten hervorgerufen, denen war durch die eindeutigen Ausdrücke nunmehr abgeholfen.

---

3. Kapitel.

Der Intensivstamm (Pi'el).

Mit t_2 und o_2 drückt der Araber aus, daß ein Stern kulminiert. Arabisch t_2, das sonst sich deutlich mit dem hebräischen t_2 berührt, bedeutet s'épaissir, sich verdicken. Hieran erkennt man, wie bei Prägung des astronomischen Ausdrucks der Vorgang der Kulmination erklärt oder doch veranschaulicht wurde, denn mit der Kulmination betritt der Stern den abwärts führenden Bogen seiner Bahn. Dieser Teil des Weges wurde angesehen als eine stetige Zunahme des Einflusses der Schwerkraft auf den Gestirnkörper, infolge von Zunahme seiner Masse. Der aufsteigende Teil der Sternbahn gleicht, wenn man so will,

einem Wege, welchen ein schwimmender Körper unter teilweiser Wirkung eines ihm innewohnenden Auftriebs zurücklegt, dann pausiert derselbe, ein allmählich einsetzendes, immer entschiedeneres Sinken lenkt den Stern auf der zweiten Hälfte seines Weges. Diese schöne Anschauung, die den Himmel als luftiges Meer betrachtet und die stumm dahingleitenden Sterne zu den Fischen darin macht, empfiehlt sich mehr als die Zuteilung des o_2 zu der Vorstellung „Mitte"; durch sie erhielt arabisch o_2 eine Sonderstellung gegenüber dem Intensivstamm von כבד in den verwandten Sprachen. Besser also, der Intensivstamm nimmt auch im Arabischen seinen Ausgang von der Bedeutung „schwer" des einfachen Stammes (der ist dem Araber verloren gegangen; statt dessen ein denom. trans. o_1 von כָּבֵד Leber), hinzufügt o_2 seiner allgemeinen Natur nach, wenn o_1 nur das naturhafte Vorliegen einer Eigenschaft besagt, das Moment des Gewollten. Daraus folgt, daß o_2 zunächst von persönlichen Subjekten[1]) ausgesagt wird, ferner von solchen, die personifiziert aufgefaßt werden; so Jes. 43, 20 *die Tiere des Feldes* (tun, wozu Menschen gegen Gott verpflichtet sind).

Prov. 4, 8 *die Weisheit* erweist dem Angeredeten, was כבד sagt; sie wird als allegorische Person vorgestellt. Objekt[2]) ist Jes. 60, 13 (das mit 58, 13; Ψ 86, 9 zusammen zu betrachten ist) ein Ding (sonst immer Personen). Bisher hat die Ausdrucksweise für singulär gegolten; v. GALL (S. 13) denkt an ein denom. „beehren", wohl wegen V. a: *Der Kabod des Libanon wird zu dir kommen;* allein wie dieser Begriff erst hernach zu erklären ist, so wird schon jetzt auf Zustimmung rechnen dürfen, daß die zwei intransitiven Aussprachen nebeneinander den Wert eines Wortspiels haben; bekanntlich das Gegenteil einer Gedankenwiederholung.

Das Objekt V. b וּמְקוֹם רַגְלַי אֲכַבֵּד bezeichnet augenscheinlich das augenblicklich nicht vorhandene Jahveheiligtum. Von dessen

---

[1]) So Amarnabr. 20, 24; 21, 31; 196, 39.

[2]) Das Wesen des o_2 ist nach BARTH (Nominalb. S. XI) die transitive Bedeutung. Statistisch ist das fraglich (מהר!), und außerdem eine beim heutigen Stande der Sprachforschung verfrühte Behauptung; auch dem Äthiopen (zu 2. Kor. 12, 16; 1. Tim. 5, 16) müßte man dann eine „Ellipse" zuschieben; mit der Annahme einer solchen wird man aber gegenwärtig bedächtig.

Feindenund Verächtern redet V. 14; sie werden ehrerbietig herbeikommen. Ist es so weit, wem verdankt Israel diese Unterwürfigkeit, wenn nicht Jahves tatkräftiger Unterstützung? Insofern dieser Tempel jetzt nicht besteht, ist von ihm lediglich der Platz vorhanden, auf dem er sich erhob; sein Standort daher synekdochisch der Tempel selbst, und dieser wiederum ist nur um Jahve selbst willen da. Das sächliche Objekt steht nur da vermöge einer rhetorischen Auseinanderlegung des im Kern des Gedankens persönlichen Objekts; es wäre sonst eine reflexiv geformte Aussage erfolgt, von der man sich vorstellen kann, daß sie dem Zweck des Darzustellenden nicht ganz entsprach. — Ähnlich wird in 58, 13 des suff. 3. masc. auf den Sabbat statt auf Gott, für den er da ist, bezogen; Ψ 86, 9 steht statt Gottes das bekannte stilistische Surrogat שֵׁם mit לְ.

כבד o_2 ist am bekanntesten als Bezeichnung einer Pietätspflicht, welche auch Gott gegenüber gefordert wird. Dann ist Jes. 60, 13 am wenigsten geeignet, die Erörterung der Bedeutung von o_2 einzuleiten, da hier Gott auch Subjekt ist. Entweder die Aussage deckt sich mit n_1, dann wäre das Hebräisch derselben als ein abgenutztes und künstlich ausstaffiertes zu beurteilen, oder es ist einzuräumen, daß o_2 in einem nicht aus der Majorität der o_2-Stellen zu berechnenden, vielleicht durch einen noch nicht bekannten rhetorischen Zweck veranlaßten, Sinne steht.

Aber auch von den Stellen, die offenkundig ein Pietätsverhältnis[1]) besprechen, kann nicht ausgegangen werden. Diese haben vermöge ihrer häufigen Verwendung natürlich das Verständnis des o_2 bei den Juden selbst beherrscht und haben die herkömmliche Übersetzung des Stammes gemacht. Daß er sowohl ein Verhalten gegen Gott als gegen Menschen bezeichnet, wird gewöhnlich durch die sachlich unbezweifelbare Überlegung erklärt, daß diese Menschen um Gottes willen, als seine Vertreter, Anteil haben an dem gegen Gott zu beobachtenden Verhalten. Stillschweigend wird angenommen, so, wie der Gedanke des Gebotes systematisch zu motivieren sei, so entwickle sich auch die Formulierung des Gebotes, einem Diener gleich, der

[1]) Vgl. jüdisch-aram. in einer spezielleren Fassung: ein Ehrengeschenk geben.

auf Anordnung der systematischen Disposition von Rubrik zu Rubrik eilt und sich zur Verfügung stellt. Da ist es nun bedeutsam, daß o_2 niemals gegenüber den berufsmäßigen Männern Gottes, die doch in erster Linie an dem Verhalten gegen Gott Anteil hätten, also Priestern und Propheten, vorgeschrieben wird. Aus der einzigen Ausnahme des Balak gegen Bileam wird man keinen Einwand herleiten wollen. Hiermit ist dann schon bewiesen, daß die konstruktive Erklärung der R.-A. vom höchsten Objekt zum einfachen unsicher ist; es wird wieder einmal der Weg von unten nach oben eingeschlagen werden müssen, um so mehr als auch dem vierten Gebot in 1. Sam. 2, 29 ein Gegenpol entsteht, wie überhaupt V. 30 (vgl. Prov. 4, 8) das Verbum „herüber" und „hinüber" verwendet wird, als werde es eigentlich unter Gleichstehenden angewendet; das wäre auf profanem Gebiete:

Nu. 22, 17; 24, 11 der König Balak gegenüber dem Seher Bileam; das Verhältnis beider wird von ihnen als Kontrakt aufgefaßt, dessen Einhaltung dem Seher unmöglich wird.

Vater gegen den Sohn 1. Sam. 2, 29 (wurde bisher als individueller Sprachgebrauch behandelt).

Samuel gegen seinen Schützling Saul auf dessen Bitte 1. Sam. 15, 30.

David gegen den Ammoniterfürsten 2. Sam. 10, 3.

Entfernter: Gott gegen den Hilfesuchenden Ψ 91, 15; ähnlich Prov. 4, 8.

Jerusalem ist Thr. 1, 8[1]) dichterisch als ein Weib personifiziert: man sah ihre Schande, *da wandte sie sich seufzend*

[1]) Jerusalem wurde zur נידה, welcher Ausdruck bei den natürlichen Beziehungen der Geschlechter eine Rolle spielt (vgl. den gleichnamigen Mischnatraktat), und auf Grund seiner ערוה wird es V. 7, 10 mißhandelt; Jerusalem hat aber verdient, was ihm widerfahren ist (V. 8) und scheint die Mißhandlung als begründete Züchtigung über sich ergehen zu lassen. Die Dränger erscheinen als solche, die im Affekt gehandelt haben, wie wenn sie einen Betrug noch rechtzeitig gemerkt hätten; das führt auf das Gebiet des Kaufs, und eine Braut wird ja reichlich bezahlt, vorausgesetzt, daß sie ohne Schande ist. — Das Mittel zum Tauschhandel führt בְּ aequivalentis ein Da. 11, 38; Prov. 4, 8 ist es in V. 7 vorangegangen; מִן (separativ, dann partitiv) Prov. 3, 9 τίμα ἀπό; dagegen komparativisch 1. Sam. 2, 29 ὑπέρ, was freilich auch möglich wäre „auf meine Kosten"; negativer Konsekutivsatz durch מִן mit Infinitiv ersetzt Jes. 58, 13. Ein Vorgang vor Zeugen wird gedacht 1. Sam. 15, 30.

hinter sich. Das Verhältnis der anderen (Potentaten?) zu Jerusalem wird unter einem nicht befriedigenden Brautkaufe anschaulich gemacht.

In diesen Fällen bezeichnet o_2 die Zuwendung eines Vorteils aus freien Stücken an einen, der entweder der Unterstützung bedarf 1. Sam. 15, 30; Ψ 91, 15 — dann ist es ein Akt der Großmut und persönlicher Sympathie (1. Sam. 2, 29) — oder der dem Handelnden einen wertvollen Dienst leisten kann, der von ihm erwartet wird. Unter diesem Gesichtspunkt könnten schließlich alle obigen Stellen zusammengefaßt werden, wobei nur Ψ 91, 15 aus sehr wohl vorstellbarer Absicht dem Menschen ein größerer Wert beigelegt wird, als er ihn persönlich beanspruchen dürfte. Die Schädigung eines Dritten ist damit verbunden in 1. Sam. 2, 29.[1])

Für den Handelnden ist in all diesen Fällen vorausgesetzt, daß er in der Lage ist, dem Gegenpart etwas zu bieten; von dem Seinigen gibt er dem anderen, der es brauchen kann, ab, und übt dadurch auf diesen eine Einwirkung aus. In obigen Stellen begrüßt er diese Einwirkung; aber glücklicherweise ist auch eine Stelle erhalten, welche eine Einwirkung in malam partem aussagen kann:

1. Sam. 6, 6 will auf ein Faktum im Exodus zurückgeführt werden und trifft (im Ausdruck) zusammen mit h_1 und o_1 dortselbst.

Alles zu uniformieren, kann man den LXX überlassen, die hier h_1 getreu nach Ex. 9, 34 eingesetzt haben;[2]) aber eben dadurch halten sie an Wurzel und Grundbedeutung fest. Man kann den Ausdruck vielleicht dahin verstehen, die Subjekte täten ihrem Herzen, das schon weich und nachgiebig werden möchte, Gewalt an, pressen es wieder zusammen, daß es hart und unzugänglich wird; unter den Folgen haben sie dann aber zu leiden. Kann man die Herzen erheben Ex. 35, 21 etc., kann man sie auch drücken. So nämlich wäre dann zu übersetzen; denn dies

---

[1]) Ebenso Amarna 196, 39. Subjekt der Addressat; der Übergangene, Geschädigte von ihm bestallt; Objekt dessen jüngere Brüder.

[2]) Der Äthiope hat in dieser Zusammensetzung öfters h_2.

ist der übliche Sinn von o_2 im Babylonischen[1]) (konform dem Deutschen), hier kommt das Wesen des Intensivstamms zum Vorschein: mit Absicht schwer sein; einen Druck auf jemand ausüben; ihm die eigne Schwere fühlen lassen. Das Hebräische hat sonst diese Auffassung des Intensivstamms fallen lassen.

Denkbar wäre vielleicht noch ein Drücken auf das eigne Herz sozusagen aus dessen eignem Innern heraus. Dies würde zu einem intransitiv gedachten o_2 führen: absichtlich schwerfällig werden in bezug auf den Sitz der Entschließungen, das Herz. Und ein Einwand besteht jedenfalls vermöge der hebräischen Psychologie gegen den Gedanken, einen Druck aufs eigne Herz auszuüben: Woher nimmt der Mensch die Mittel zu solchem Druck auf das Zentrum der Willenskraft, wenn nicht aus seinem Willen? Andrerseits ist aber lebab mit אֵת eingeführt, o_2 also soll rein transitiv sein. Aus den Schwierigkeiten, welche beiden Auffassungen des o_2 anhangen, darf man aber nicht eine Berechtigung machen, h_1 einzukorrigieren oder o_2 im Sinne von h_1 zu interpretieren.[2]) Man muß es eben hinnehmen, daß die der Ausdrucksweise zugrunde liegende Vorstellung hier etwas anders ist, wenn sie auch vielleicht uns nicht ganz geklärt vorkommt. Im übrigen rückt o_2 auf eine Stufe mit טהר, טמא, קדשׁ u. a., deren o_2 mit h_1 jetzt koinzidiert; man darf aber überzeugt sein, daß beide Bedeutungen, auf verschiedenem Wege wandernd, sich getroffen haben; von dieser vorausgegangenen Sonderentwicklung haftet dem Ausdruck auch dann, wenn wir es nicht mehr fühlen, in h_1 eine andere Nuance an wie in o_2.

An 1. Sam. 6, 6 konnte, unterstützt von LXX, dem Babylonischen und Arabischen, der Regreß vom Intensivstamm auf die Grundbedeutung des einfachen Stammes vollzogen werden. Die eigne Schwere auf jemand zu dessen Gunsten wirken lassen, das ist die vorherrschende Verwendung des hebräischen o_2 geworden,[3]) mit welcher man im Deutschen höchstens „Nachdruck

---

[1]) Vgl. äthiop. Act. 15, 9; Jes. 47, 6 (Objekt: Joch); Hi. 23, 2; 33, 7.

[2]) Gegen v. GALL S. 12.

[3]) Von H. WINCKLER auch für die Sprache der Amarnatafeln angenommen; so an der erwähnten Stelle 196, 39 in Opposition zu קלל, so daß der Weg des o_2 von der sinnenfälligen Bedeutung des כבד her noch zu erkennen ist, vgl. 1. Sam. 2, 30.

verleihen" vergleichen kann. Es hat eben die Determination des „Drückens" in bonam partem stattgefunden bei den Hebräern und ihren Nachbarn, bei andern Leuten in malam.

Sprachlich ist festzustellen, daß o_2 schon in den Amarnabriefen transitiv ist, auf das versprengte לְ Ψ 86, 9; Dn. 11, 38 ist daher nicht viel zu geben, als könnte es etwa einen archaischen Zustand der Verwendung in bonam partem erhalten haben, den — von Ex. 20, 12 aus? — der einfache Akkusativ erst verdrängt hätte.[1]) Daß per consequens der Intensivstamm ein direktes Objekt erheische, das darf man heute schon behaupten; denn eine absichtsvolle Handlung hat ein Objekt.

LXX gehen von *τιμᾶν* zu *δοξάζειν, δόξαν διδόναι* über hauptsächlich Psalmen, Geschichtsbücher etc.), einige Male, Jes. 25, 3; 43, 20, werden sie noch „geistlicher": *εὐλογεῖν.* Der Ausdruck כבד wurde wohl für einige Verhältnisse, und besonders das religiöse, unziemlich befunden. Die profane Verwendung konnte dies Urteil eines verfeinerten Empfindens nur bestätigen: überwiegend benennt sie die Handlungsweise eines Größeren gegen den Kleineren. Der Kleinere gab etwa vor, oder sollte es doch: Nu. 22 u. 24; der Größere erweist sich dann splendid, er verfährt nach der Regel: noblesse oblige; Prov. 27, 18. Nichts geleistet hat der, dem das כבד widerfährt 1. Sam. 15, 30; er gibt aber zu, daß es ihn, wenn er es erhält, zu einer ungesäumten Gegenleistung verpflichtet. Prov. 13, 18 widerfährt das כבד auf Grund des Verhaltens des Empfängers. Naḥaš hat sich dem David zuerst freundlich erzeigt 2. Sam. 10, 2; nun will sich David revanchieren V. 3. Eintreffen des Angekündigten würde den Manoa zum כבד an dem Verkündiger verpflichten Ri. 13, 17. Der Sabbat ist nach der Anschauung der Frommen eine Wohltat für Israel; dieselbe wird praktisch für den, der ihn anerkennt; das letztere ist seine Gegenleistung für Empfang der Sabbatruhe Jes. 58, 13. Dn. 11, 38 versetzt sich hypothetisch in die Seele des Heiden, der seinem Gott empfangene Hilfe mit Gold etc. vergilt (כבד).

So steht der in o_2 Handelnde als ein Mensch da, der oft

---

[1]) ב Ri. 9, 9 führt nicht das direkte Objekt ein, dasselbe folgt vielmehr unmittelbar auf das Verbum.

in hoher Stellung ist, aber auch, wenn dies nicht der Fall, so situiert ist, daß er etwas drangeben kann; daß man ein Ansinnen an ihn stellen kann, durch dessen Erfüllung er sich nicht schädigt, dem andern aber sehr viel hilft, sofern ihr Wert nach dem unter Menschen gemeinhin geltenden Maßstabe berechnet werden dürfte. Je nach der Situation dessen, dem das כבד widerfährt, kann freilich dieser Wert nicht in jedem Falle rechnerisch dargestellt werden.[1]) Solche Ansinnen wollen ausgesprochen sein; כבד steht an den wichtigsten seiner Stellen im Imperativ: Ex. 20, 12; Dt. 5, 16; Prov. 3, 9; Ψ 22, 24; 50, 15; implicite 1. Sam. 2, 30; Futur Jes. 24, 15; 25, 3; 43, 20; Mal. 1, 6; Ψ 86, 9. Daran erkannten es LXX als eine מִצְוָה im synagogalen Sinne. Aber nicht nur der Kleinere hat solche gegen den Größeren zu erfüllen, sondern auch umgekehrt Dt. 15, 7 etc., nur ist es leichter, jenen zu belehren, und wird häufiger besorgt. Auch die Verpflichtung gegen die Eltern kann wahrscheinlich nur in diesem Zusammenhang gewürdigt werden. Ohne in Verhandlungen über die 2. Masc. sing. des Dekalogs einzutreten, kann das negative Einverständnis angerufen werden, daß jedenfalls nicht Schulkinder als die Erfüller des vierten Gebots gedacht sind. Es handelt sich um Eltern, welche es brauchen können, daß der Sohn den ihm zur Verfügung stehenden Nachdruck für sie geltend macht, daß er zu ihren Gunsten eintritt, was man dann auf Notstände des Alters, der Armut und Krankheit, des Krieges beziehen mag. „Schütze Vater und Mutter", muß die Tendenz des vierten Gebots einst gewesen sein. Die Übersetzung „ehre" hat den Nachteil, daß sie das Alter des Dekalogs verschleiern hilft. Man nimmt im vierten Gebot etwa ein denominatives o_2 von כבוד an oder sieht es als ein deklaratives o_2 an nach Art von קַדֵּשׁ. Das sind farblose oder direkt als jung anzusprechende Sprachformen und können den Forscher zu dem Urteil führen, die Forderungen seien lauter Abstraktion, es herrsche Mangel an jeder konkreten Beziehung (BÄNTSCH, Bundesbuch, S. 96), woraus dann eine späte Abfassung des Dekalogs folgt. Die Materie desselben könnte zwar auch dann alt sein, aber man müßte annehmen,

---

[1]) „Stets auch etwas Äußerliches" findet v. GALL auf exegetischem Wege in כבד o_2 (S. 12).

daß Ausdruck und Stil der Gebote modernisiert worden seien.[1])

Aber dieser Ausweg ist nicht gangbar. Gesetze verharren im allgemeinen bei einem alten Sprachschatze, ja sie wachen eifersüchtig über ihren Wortlaut. Was aber das Verständnis der vorgefundenen Gesetzessprache anlangt, so ist leicht zu sehen, daß der Sinn, den man mit כבד o_2 im Gebot verband, maßgebend geworden ist für die Interpretation des Begriffs überall im A. T. Bei den LXX ist es angegangen: zunächst im Pentateuch und seinen Nachfahren Prov. 4, 8; 27, 18; aber z. B. nicht Mal. 1, 6 (*δοξάζει*). Die Benutzung von *εὐλογεῖν* durch die Übersetzer, das eigentlich zu ברך gehört, ist offenbar eine Verlegenheitsauskunft Jes. 25, 3; 43, 20 und wirft zugleich das richtige Licht auf das meistgebrauchte Äquivalent *δοξάζειν* (Ri., Sam., Psalmen, Prov. 13, 18); denn darauf zu verfallen, war nicht schwer, wenn man einmal *δοξα* für כבוד eingeführt hatte. Die Übersetzer hatten hier also mit Schwierigkeiten zu kämpfen. Sie schlugen verschiedene Wege ein; mit *τιμᾶν* binden sie sich an die Tradition, mit *δοξάζειν* hilft ihnen ihre eigne Gelehrsamkeit, aber sie hilft ihnen zugleich über den Unterschied von o_2 und h_1 hinweg, mit *εὐλογεῖν* experimentieren sie, der Hauptsache nach, glücklich. Wenn sie gezögert haben, überall mit *τιμᾶν* zu operieren, so verrät sich darin ein Bewußtsein, auch dies sei eine nur annähernde Wiedergabe der hebräischen Vorstellung; wo es ihnen nicht mehr nahestand, klammerten sie sich, um doch etwas zu haben, an das Lautbild כבד. Daraus geht hervor, daß selbst *τιμᾶν* die Interpretation nicht dirigieren kann; aber orientieren muß sie sich an ihm natürlich auf alle Fälle. Die Sachlage kann bis hierher der Meinung, der Wortlaut des Dekalogs sei jung, nicht günstig erscheinen, und es ist auch nicht zu verkennen, daß er ein eigenartiges Lexikon besitzt; er sagt nicht הרג, sondern רצח, welches die roheste Waffe, einen Knüppel oder die Faust, voraussetzt; er sagt נשׂא שׁם לשׁוא. Insbesondere auf eherechtlichem Gebiete hat er altertümliche Ausdrücke, so vor

[1]) Daß der Dekalog, wenn er alt ist, vom äußeren Betragen der Leute handeln, Taten verlangen und verbieten müsse, ist nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung doch wohl eine unausweichliche Forderung.

allem נאף, welches im A. T. überall, wo es steht, in Erinnerung an das sechste Gebot gebraucht wird. Damit war bei Errichtung des sechsten Gebots innerhalb des Dekalogs eine bestimmte Handlungsweise gemeint, die in den sexuellen Beziehungen vorkam; bei gewissen, den Israeliten bekannten Gentes, muß sie geduldet, bez. anerkannt gewesen sein; daher sollte Israel an der Ablehnung dieses Brauches sich seiner Eigenheit bewußt werden. Die moderne Ethnologie zeigt, wie wunderlich das Eherecht der Naturvölker dort, wo sie untereinander gemischt sind, auseinander geht und sie dadurch auseinander hält; so lebt z. B. unter den Indianern plötzlich ein Stamm, und zwar der unzivilisiertesten einer, streng monogamisch.

Bedenkt man, daß in der klassischen Zeit Israels die Ehefrau, wenigstens in rechtlicher Beziehung, unter den Begriff Eigentum fällt, so ist es zu eng, das siebente Gebot ausschließlich auf Sachen im modernen Sinne zu beziehen, ähnlich wie גנב dehnbarer ist als *κλέπτειν* und auch *ληστεύειν* in sich schließt; man kann daher auch Personen als Objekt denken, verboten wäre dadurch vor allem die Raubehe.[1]) Dadurch würde sich die Stellung des siebenten Gebotes in der Reihe erklären, im Prinzip ist damit natürlich auch das Privateigentum an Vieh und Geld geschützt. Einen ähnlich weiten Bereich an Objekten hat ja tatsächlich חמד, das jetzt in zwei Gebote gespalten ist; die Übersetzung *ἐπιθυμεῖν* ist soviel wert wie *τιμᾶν* = כַּבֵּד; d. h. aus ihr folgt nicht im mindesten, daß wenigstens das neunte und zehnte Gebot recht jung sein müßten, etwa jünger wie das Bundesbuch.[2])

---

[1]) Eine Erinnerung an den ehemals weiteren Gültigkeitskreis des siebenten Gebots enthält noch der „Lasterkatalog" 1. Tim. 1, 9: *πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις* knüpft sich ans vierte Gebot an, *ἀνδροφόνοις* ans fünfte, *πόρνοις ἀρσενοκοίταις* ans sechste; hierauf folgt *ἀνδραποδισταῖς*, wonach alsbald *ψεύσταις*, *ἐπιόρκοις* das achte Gebot vertritt. Diese Liste findet also den Menschenraub im siebenten Gebot verboten, und Peš. gibt den betr. Ausdruck wirklich mit Hilfe von גנב wieder. Sollte sich herausstellen, daß Paulus die Sündenlisten aus der synagogalen Unterweisung herübergenommen hat, so könnte dies eigentlich nicht überraschen, RENDEL HARRIS, Didache S. 82 f.

[2]) Allerdings die Übersetzung „das Herrenlose sich aneignen" ist nicht zu brauchen; gegen ERDMANS (mir nur aus ZAW. 24 [Matthes, der Dekalog] bekannt). Die Erklärung wird davon auszugehen haben, daß im sechsten Gebot

Es ist offenkundig, daß in der Bibel eine Entwicklung des menschlichen Eherechts gelehrt wird. So wenn die zwei Fassungen des Dekalogs das neunte und zehnte Gebot umstellen. Bekanntlich ist das neunte Gebot im Exodus das zehnte im Deuteronomium und umgekehrt. Das soll nun den „humanen" Geist des Deuteronomiums bekunden, als wäre das Buch im 18. Jahrhundert n. Chr. verfaßt. Geschichtlich läßt sich der Unterschied eher so verstehen, daß Ex. 20 die normale Entwicklung, die das Eheleben im Orient erreicht hat, wiederspiegelt: die Frau sitzt im Hause, und ist sein vornehmster Inhalt. Allerdings steht sie im Deuteronomium freier da, aber dies einfach deswegen, weil sein Dekalog diesen Grad von Zivilisation im orientalischen Sinne nicht kennt; es geht um eine Nuance natürlicher[1]) dort zu; das Deuteronomium, wenn es als reformatorisches Buch auftrat, scheint sein Ansehen durch eine altertümliche Rezension des Dekalogs verstärkt zu haben.

Das klassische Eherecht Israels ist auf eine praktische Monogamie zugeschnitten, Monogamie aus Not nennen sie die Forscher nicht eben sinnig, aber insofern nicht ohne Berechtigung, als allerdings die Polygamie Salomos 1. Rg. 11 als ein Beleg seines Reichtums (Kap. 10) erscheint. (Die Kapiteleinteilung suchte diesen Zusammenhang zu lockern.) Man könnte nun fragen, wie sich in solchen Verhältnissen die Durchführung des vierten Gebotes gestaltete. Hat der Sohn positive Pflichten auch gegen die Frau seines Vaters, die nicht seine Mutter ist? Aber das berücksichtigt das volkstümliche Gesetz nur insofern, als jede Frau einen Sohn hat. Denn was das Subjekt der Gebote an-

---

ein bestimmtes Delikt auf dem Gebiete des Ehelebens erwähnt wird. Nun sind aber auf diesem Gebiete mehrere möglich. Ein anderes also wäre im neunten Gebot des Deuteronomium gekennzeichnet, und zwar ein solches, welches sich rechtlich als Aneignung bez. versuchte Aneignung fremden Eigentums ohne den Weg des Raubes qualifiziert. Es handelt sich also um ein Herüberziehen des fremden Weibes in den eignen Haushalt. Aber auch das umgekehrte Benehmen des Ehebrechers ist denkbar, ein heimliches oder geduldetes Hospitieren im fremden Haushalt. Da arabisch na'afa „sich anschmiegen" bedeutet, könnte dies letztere Verhalten im sechsten Gebot gebrandmarkt sein, es wendete sich in diesem Falle gegen Verhältnisse, die die einen als Vorstufen, die andern als Reste von Polyandrie betrachten werden.

[1]) Die anderen Forscher wollen das meist nur für die Horde gelten lassen.

langt, so kann es nach Gebot 6—9 nur der selbständige männliche Israelit sein. Der Begriff der Ehe ist aus der Mehrzahl der vorhandenen Ehen geschöpft: sie besteht aus einem Vater und einer Mutter. Doch noch wird für beide kein Sammelname gebildet, wie von ילד, analog parentes, γονεῖς, ja leicht hätte geschehen können. Es ist auffällig, wie jedem der Eltern ausdrücklich sein Recht gesichert wird. Der Vater erfreut sich allerdings der Voranstellung; da ist es für die Mutter von großem Wert, daß sie neben ihm überhaupt noch genannt wird. Denn wie ungeheuer sie der streng durchgeführte Patriarchat gedrückt hat, ist bekannt. Dieser Patriarchat ist in den Erzählungen der Genesis wenigstens einmal, 4, 19, unverhüllt bezeugt, in den Patriarchenerzählungen blickt er rudimentär doch einigermaßen durch, bei Esau Gn. 26, 34, während die Ehefrauen der israelitischen Patriarchen rechtlich-sozial abgestuft werden.[1]) Das letztere für Retouche des Erzählers zu halten, ist nicht nötig; denn solche Übergangsformen zwischen Patriarchat und Monogamie sind tatsächlich beobachtet worden; שִׁפְחָה gibt sich schon etymologisch als einen Terminus aus dem Eherecht, Ex. 11, 5.[2])

In diesen Genesiserzählungen begegnet nicht nur das Prinzip der Endogamie[3]) Gn. 24. 29 und nicht minder Kap. 34, sondern auch ein tiefstehendes Eheverhältnis in Gn. 20 und Parall. Abram handelt hier nicht als Lügner, Wortklauber und Weiber-

---

[1]) Nach MORGAN, Urgesellschaft, Deutsch S. 394 ist diese Organisation in der Gen. vorherrschend als soziale wichtig.

[2]) BÄNTSCH (das Bundesbuch S. 65) möchte die Vorstellung einer geschlechtlichen Beziehung aus dem Begriffe שִׁפְחָה im ganzen A. T. ausgeschlossen wissen; dieselbe findet sich aber auch Lev. 19, 20 (1. Sam. 25). Die Trägerin hat sich von der Nebenfrau abwärts zur Dienstmagd entwickelt. Die Hauptfrau hatte ein Interesse, zu verhindern, daß die Nebenfrau einige Kinder zur Verstärkung ihres Ansehens aufweisen konnte, Gn. 21. Eben dadurch, daß die geschlechtliche Beziehung der Nebenfrau zum Hausherrn unterbunden wurde, sank ihre Stellung im Hauswesen in sozialer Beziehung zu der des עבד, und die שפחה geriet unter die unmittelbare Botmäßigkeit der Hausfrau. Das ist ein Bedeutungswandel des Wortes, der nicht ganz hinter dem A. T. zurück liegt.

[3]) Der Ausdruck im Sinne von ACHELIS, Entwicklung der Ehe S. 20 gebraucht: „Von endogenen Verhältnissen sprechen wir bei Völkerschaften (oder Verbänden), die unter sich heiraten." WILKEN, Matriarchat bei den alten Arabern S. 62 sieht in der Endogamie eine Folge des Patriarchats.

verkäufer,[1]) sondern die genaue Erklärung hätte von dem Titel „Schwester" auszugehen, durch welchen die Erzählung auf eine geschichtlich begrenzte Stufe des Familienrechtes gesetzt wird. Ob wirklich alles damit gesagt ist, es liege ein Rückfall in Polyandrie vor, mag bezweifelt werden, kann aber hier nicht näher ausgeführt werden. — Endlich ein noch primitiveres Eherecht ist Gn. 5, 4 wenigstens vorausgesetzt. Der Patriarchat ist nicht nur im vierten Gebot aller Härte beraubt, sondern auch Gn. 2, 16 ein bedingter; Konsequenzen über den Wert beider Geschlechter an sich werden direkt abgelehnt, 1, 27 f.

Man hat daran gedacht, ob nicht der Matriarchat, wenigstens in Reminiszenzen, gleichfalls in die israelitische Überlieferung hineinreiche (Debora, Jael[2]); Nu. 27, 1—10); darauf ist schwerlich etwas zu geben; eine andere Frage ist es aber, ob die Einrichtung des Matriarchats, etwa durch gewisse Folgeerscheinungen, theoretisch in Israel bekannt war (1. Rg. 10, Königin von Saba);[3]) und da scheint geschichtlich die Voranstellung des Vaters im vierten Gebot eine gewisse Spitze gegen den Matriarchat zu

---

[1]) Vgl. hierüber POST, Ethnolog. Jurisprud. I S. 174 ff.

[2]) Jael übt wohl das Schutzrecht der Frauen aus, sei es als Inhaberin des Zeltes (Ammian. Marc. XIV, 4) woraus aber nicht notwendig ihr Matriarchat folgen würde, sei es vicario nomine (JACOB, Studien in altarabischen Dichtern 2. A. III S. 59 f. 214).

[3]) WILKEN, Matriarchat bei den alten Arabern, fußte hauptsächlich auf der mot'a der Schiiten (Heirat auf Zeit) und auf älterer Polyandrie (Nachrichten des Jakut über die Stadt Mirbad). Allein dergleichen kann auf dynastische Lizenzen zurückgehen (2. Sam. 13, 13), die erst mit der Zeit von den Untertanen nachgeahmt wurden und in einem beschränkten Kreise Herkommensrechte erlangten. Die Aufführung von Stammüttern (aber nur einige!) in den nationalen genealogischen Konstruktionen (S. 49), die aber selber wohl nur die Reste alter Stammessagen sind, könnte nur beurteilt werden, wenn diese Sagen in lebensvoller Ausführung vorlägen; jedenfalls Gn. 24, 15 hat die Fortführung des Stammbaums in weiblicher Linie nicht zur Annahme eines Matriarchats geführt, und auch V. 28 kann ihn nicht beweisen. Der Glaube, das Kind sei dem Oheim mütterlicherseits ähnlich, ist eine Wanderlehre, die sich auch findet, wo Matriarchat nicht herrscht oder geherrscht hat; daß arabisch בטן den Stamm bedeute, fällt nicht so auf, wie אֻמָּה, das sich Wilken hat entgehen lassen, oder wie syr. dada Oheim, welches als Kosewort (der Kinder) überrascht. Allein wir wissen nicht, ob der Oheim direkt zu dieser Bezeichung gekommen ist, und mit אֻמָּה wurde ursprünglich nicht jedes Volk, sondern ein Volk in bestimmter, matriarchalischer, Organisation bezeichnet.

bilden. Das sog. Elternrecht, wie es bei den Kulturvölkern besteht, ist als eine verhältnismäßig junge Synthese von Matriarchat und Patriarchat gedeutet worden. Ein Denkmal der Errichtung ist das vierte Gebot, schon weil es beide Eheteile getrennt aufführt, und es ist älter als der typische orientalische Haushalt.

Wie gestalten sich nun in solchen Verhältnissen die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern? Wenn die erwachsenen Söhne keine Pflichten gegen sie haben, gestalten sich gar keine Beziehungen. Dadurch würde offenbar der Zusammenhang der Gens aufgehoben, ohne diese ist aber auch der Bestand des Einzelnen bedroht. Damit ist der direkte[1]) Zusammenhang zwischen dem vierten Gebot und seiner Verheißung wiedergefunden, den erst die Synagoge zerrissen hat, indem sie einen willkürlichen Lohnakt Gottes aus der Verheißung machte. Das Land, das hier erwähnt wird, bildet die Lebensbasis des Einzelnen, dessen Besitz ihm die Gens garantiert und zwar auch dann schon, wenn es aus gewissen Strichen besteht, die im nomadischen Turnus abgegrast werden.[2]) Es steht also auch nicht so, daß infolge der Verheißung das vierte Gebot nicht älter sein könne, als die Eroberung Kanaans. Freilich hat sich der Begriff „Land" in der Verheißung im Denken der Volksgenossen auf Kanaan verdichtet, und ist endgültig an ihm haften geblieben. Aber es ist keine Projektion vergangener Verhältnisse in das spätere thoramäßige Reden, wenn der Name des Landes nicht genannt wird, sondern, wenn man sie unbefangen liest, so klingt sie eben nomadisch. Der Wissende legte das Bild des gelobten Landes in sie hinein; wer aber die hierzu nötige geistige Kraft nicht besaß, hatte auch jetzt schon etwas Aktuelles im vierten Gebot.

Ein erwachsener Sohn könnte sich gegen die Übernahme der Kindespflichten und gegen das Stammesrecht sträuben. Die Beispiele dafür sind leider recht weit hergeholt, sollen aber auch nicht das ersetzen, was man bei Semiten nicht

[1]) LIPPERT, Kulturgesch. I S. 235 redet von dem „Kultgebot, das von der Fürsorge für Vater und Mutter das Glück der Kinder abhängig machte", scheint jedoch die anfängliche Verknüpfung beider Punkte als eine willkürliche zu denken.

[2]) v. JHERING, Vorgesch. der Indoeuropäer S. 54 f. Anm. 56, hat diesen Punkt übergangen.

nachweisen kann, sondern nur illustrieren, was an „Verkümmerung des Lebens der Eltern bei andern Völkern die Juden vielleicht vor Augen gehabt“ haben:[1]) „Von den Germanen und Slaven und ebenso den Eraniern wissen wir, daß Kinder die alten Eltern aussetzten oder gar töteten.“ „Mit der Verheiratung des ältesten Sohnes ging der väterliche Besitz und das Hausregiment von dem Vater auf den Sohn über.“[2]) „Greise und Sieche, die durch ihre Gebrechlichkeit dem Stamme nur ein Hindernis sind, werden auf den Nomadenzügen zurückgelassen und dem Hungertode preisgegeben oder auch sofort getötet, bei manchen Völkern sogar lebendig begraben.“[3]) „Bei den Baële scheint der Respekt vor dem Erzeuger . . . auf einer niedrigen Stufe zu stehen. Sobald der Sohn zum Manne herangereift ist, fühlt er sich vom Gehorsam gegen den Vater entbunden; er zankt und streitet mit ihm wie mit einem Fremden, und es soll . . . geschehen, daß er wegen irgend eines Streitobjekts die Waffen gegen ihn erhebt.“[4]) „Wenn man die weniger zivilisierten Völkerschaften beobachtet, so merkt man, daß die Feindseligkeit zwischen dem Vater und seinen Kindern der gewöhnliche Zustand ist. Bei den Negern sogar meist Haß; BURTON schreibt von ihnen: nach der ersten Kindheit werden Vater und Kinder gewöhnlich Feinde nach Art der wilden Tiere.“[5]) Es ist von den einsichtigen Forschern zugegeben worden, daß die Semiten, soweit man sehen kann, diesen Zuständen fern gestanden sind. Aber an drei Stellen ihrer Welt wurden wenigstens ihre Augen auf minderwertige Zustände gelenkt, die infolge von anderweitiger Geschlechterorganisation eingerissen waren:

1. in Ägypten, wo die Geschwisterehe wenigstens in Worten bis in sehr späte Zeit festgehalten wurde (Philadelphus)[6]);

[1]) v. JHERING a. a. O.

[2]) v. JHERING a. a. O. S. 53, 52; H. PAUL, Grundr. d. germ. Phil. II, 2 S. 224.

[3]) WILUTZKY, Vorgesch. des Rechts II S. 13; mit einigen afrikanischen und nordischen Belegen.

[4]) NACHTIGAL, Sahara und Sudan II 176.

[5]) GIRAUD-TEULON, Les orig. de la famille S. 144. — Die Laos b. LIPPERT, Kulturgesch. I S. 231 f.; Tschuktschen s. „Globus“ 1903 S. 243. — Aus alter Zeit: Strabo XI, 11, 3. Valer. Max. Fact. Dict. II, 6, 8; Herod. I, 216.

[6]) ERMAN, Ägypten und ägyptisches Leben I S. 222 nimmt die „Schwester“ nicht ernst, sondern als einen Eufemismus für „Geliebte“. — Abram in Gn. 12

2. in Kanaan; die (phönizische) Tempelprostitution[1]) wird wohl zutreffend als ein Sediment prähistorischer gesellschaftlicher Misorganisation angesehen; mögen diese nun Horitern oder Hethitern u. dgl. geeignet haben, so steht doch fest, daß die Kananäer in dieser Beziehung nicht widerstandsfähig geblieben waren, und es tut sich hier ein triftiger Grund auf, warum die Patriarchen das connubium mit ihnen vermeiden; außerdem Dt. 23, 18 ff.;

3. in Mesopotamien von den mutmaßlichen turanischen Vorbewohnern her; nach Herodot I, 196, mehr noch 199, scheinen auch die Babylonier nicht ganz widerstandsfähig geblieben zu sein.[2])

Die Endogamie wollen einige als ein Hilfsmittel schwächerer Stämme ansehen, sich zu behaupten und fortzupflanzen; hierzu würde Gn. 24; 29[3]) stimmen; die Erstarkung folgt Gn. 34 und vollendet sich in der Eroberung eines Landes, dessen soziale Verfassung wahrscheinlich tiefe Schäden mit sich geführt hatte. Ähnlich muß in der Gliederung des Volkstums eine Wurzel jener Kraft gelegen sein, der die Eroberung Mesopotamiens gelang.

Werfen wir nun einen Blick auf die Erfüllung der Sohnespflichten, so erscheinen diese einerseits zu hoch gespannt in Indien: „Der Erwerb der Söhne gehört im allgemeinen dem Vater; sie stehen in dieser Hinsicht mit Sklaven und Frauen auf einer Stufe“;[4]) andrerseits kommen sie aus dem Gleichgewicht in Ägypten, wo weibliches Erbrecht vorkommt und der

---

scheint zu wissen, daß etwas der Art in dem Lande, das er betritt, Rechtens sei; die Hauptschwierigkeit des Textes liegt nun darin, daß er die Begriffe „Frau“ und „Schwester“ in Gegensatz bringt. — Beispiele aus aller Welt bei MUCKE, Horde und Familie S. 87 ff.

[1]) B. LUTHER (bei E. MEYER, Jsr. und Nachbarst. S. 177 f.) stellt auch Gn. 38 hierher.

[2]) Stellen bei KOHLER-PEISER, Hammurabis Gesetz I S. 109. Das offizielle Gesetz des Königs weiß davon freilich nichts und denkt die normale Familie auf dem Übergang vom Patriarchat zur Monogamie wie in der Genesis (a. a. O. S. 121). Der Matriarchat in Arabien wurde S. 39 erwähnt.

[3]) Über die Dienstehe (Gn. 29) als Institution s. POST, Grundr. d. ethnol. Jurispr. I, 318 f.

[4]) JOLLY, Recht und Sitte, in BÜHLERS Grundr. d. indo-ar. Philol. II, 8 S. 78.

Vater vorwiegend mit Ahnenkult nach dem Tode befriedigt wird.[1]) Von Babylon hört man „höchst archaistische Familienhaftung: Unter Umständen wird der Sohn statt des Täters hingerichtet“[2]) und „wenn der Sohn seinen Eltern sagt: Nicht bist du meine Mutter, nicht bist du mein Vater“ so sollen sie ihm ein Mal machen, ihm Fesseln anlegen und ihn für Geld verkaufen“.[3])

Dem gegenüber kann die Pietätsanforderung, die an den Israeliten gestellt wird, nur als richtige Mitte angesehen werden; der Schutz, den die Eltern genießen, betrifft sie vor allem zu ihren Lebzeiten, was gegenüber den Versuchen, Eherecht und Ahnenkult miteinander zu verquicken, nicht unerwähnt bleiben soll. Allerdings rangieren die Eltern gleich nach Gott, aber יראה und השתחוה im kultischen Sinn sind ihm reserviert. Der Schutz der Eltern kann nicht wohl in etwas anderem als in ausreichender Versorgung[4]) bestehen, und diese muß durch כבד o. irgendwie bezeichnet sein, das ist unser auf einem unvermeidlichen Umwege erreichtes Resultat. Isaak erbt von der Verheiratung an das mütterliche Zelt, und Jakob gehört, was er in Mesopotamien erworben hat; der Vater des verlornen Sohnes läßt bei seinen Lebzeiten, wenigstens teilweise, erben; die Versorgung der Alten muß also irgendwie geregelt sein.[5]) Indem aber diese praktisch oft gar nicht erforderlich wurde, der Vater

[1]) ERMAN a. a. O. S. 224, 226.

[2]) KOHLER-PEISER a. a. O. S. 128, mit Beziehung auf die bekannten Paragraphen gegen den ungeschickten Baumeister und Arzt.

[3]) MEISSNER, Beitr. z. altbab. Privatr. S. 95. — Der Erbe soll die Witwe heiraten, sie auswärts verheiraten u. dgl. mehr; POST, Ethnol. Jurispr. I S. 193.

[4]) Ich werde darauf aufmerksam gemacht, daß v. HOFMANN, Schriftbeweis II, 2 S. 391 zu Mr. 10, 19 das vierte Gebot ansieht als ein Verbot, den Eltern das Notwendige zu entziehen, mit Bezug auf das unmittelbar vorausgeschickte *μὴ ἀποστερήσῃς*, welches allerdings ein synagogales Scholion zum Gebot sein könnte. SACHAU, Muhammed. Recht S. 17 (§ 58): Der Unterhalt der Familie liegt den Kindern ob, wenn die Eltern entweder zugleich arm und dauernd infirm oder arm und geisteskrank sind. (Vgl. S. 101 nur „arm“.) Diese Verpflichtung geht (S. 98) auf die Enkel über. Zwei Söhne sollen sich in die Verpflichtung nach Maßgabe des Erbrechts teilen (S. 100).

[5]) Was hier nationales Gesetz, muß in Babylonien im einzelnen Falle kontraktlich ausbedungen werden, vgl. PEISER, Skizze d. bab. Ges., in Mitt. d. V.-As. G. 1896 S. 154.

vielmehr Kraft genug zum Weiterarbeiten in sich fühlte, auch wenn er große Kinder hatte, erweitert das vierte Gebot seinen Bereich auch auf Sohnesverhältnisse dieser Art und vergeistigt sich zum *τιμᾶν*, haupsächlich unter dem Einfluß der Seßhaftigkeit. Aber unter dieser wäre das vierte Gebot, so wie es lautet, nicht eingeführt, es hätte etwa die Forderung der Witwenverpflegung genügt (so in Indien neben der Verbrennung); da es aber einmal vorhanden war, konnte es den allgemeineren Sinn annehmen, unter dem wir es kennen, und so erhalten bleiben.[1])

Der Besitz von Immobilien wird durch allerlei Wohltaten des Rechts und der Ordnung geschützt, deren Aufrechterhaltung dem Gemeinwesen der Trieb der Selbsterhaltung gebietet. Bilden aber Herden den rentierenden Besitz, so ist der einfachste Besitztitel der Gebrauch, ohne welchen der Besitz verderben würde, und die Bereitschaft des Besitzers, sein Eigentumsrecht mit persönlicher Kraft zu wahren. Beides verlangt also mit Notwendigkeit im nomadischen Zustand den Übergang des

[1]) Allerdings die Gesinnung, von der wir heute das vierte Gebot getragen finden, kann im großen und ganzen demselben von Anfang seines Daseins an nicht abgesprochen werden. Doch einer gesetzlichen Formulierung war sie ihrer Natur nach schwer zugänglich. Gefordert wurde durch das vierte Gebot ursprünglich nicht die Gesinnung, sondern eine bestimmte Bekundung solcher Gesinnung, die den Wert einer beträchtlichen Leistung besaß und unter den augenblicklichen sozialen Verhältnissen — Einehe und Nomadentum — dringlich notwendig war. Die reicher ausgestalteten Rechtsverhältnisse der Seßhaftigkeit machten allerdings den alten Vater in wirtschaftlicher Beziehung vom Sohne unabhängiger, so daß jetzt, in Kanaan, die Sohnespflicht in der Altersversorgung zunächst nicht mehr so ausschließlich erkannt wurde, wie bisher, während doch der Wortlaut der Forderung durch den Dekalog gegen das Vergessen geschützt war. So erhielt die Forderung eine inhaltliche Erweiterung, allerlei Betätigungen des Sohnes gegen den Vater wurden als Ausfluß der Sohnespflicht erkannt und unter der hergebrachten Formel des vierten Gebotes zusammengefaßt, bez. unter Berufung auf dieselbe gefordert. Dadurch wurde man dazu geführt, als das Gemeinsame in der Vielheit der Betätigungen nunmehr eine Grundgesinnung zu erkennen; für diese Grundgesinnung wurde aber, als man ihrer begrifflich habhaft wurde, kein neuer Ausdruck geprägt, sondern sie diente fortab als das begriffliche Äquivalent des Lautbildes כבד o_2. Der Dekalog bei seiner Stiftung hat jedenfalls die Bestätigung und Förderung der rechten Sohnesgesinnung im Auge gehabt, aber er redet nicht von ihr, sondern von einer realen Leistung an die Eltern, die ihm als das Vehikel der Pietätsgesinnung dienlich ist.

Besitzes auf den leistungsfähigeren Sohn noch zu Lebzeiten des Vaters. Das ist darum die Zeit, in welcher die Versorgungspflicht aktuell werden konnte, aus einer solchen Zeit stammt das vierte Gebot. τιμᾶν, von dem gezeigt wurde, daß die LXX es selbst nicht als eine obligate Übersetzung von כבד o_2 angesehen haben, kann sehr gut, nachdem die Versorgungspflicht in Kanaan nicht mehr aktuell war, die verallgemeinerte Erinnerung an sie sein. „Gehorchen" aber hätte mit שמע ausgedrückt werden müssen, und so hieße es auch, wäre das Gebot aus einer Zeit, in welcher sich die Kindespflicht vorwiegend im Gehorsam zu betätigen hatte. In der nomadischen Zeit konnte diese Pflicht, die ja auch die Eltern von selbst verlangen können,[1]) als mehr selbstverständlich hinter einer andern Anforderung zurücktreten, die wirklich gesetzlich gefordert werden mußte.

Aus der Zeit des Patriarchats kann das vierte Gebot gleichfalls nicht stammen; die Mutter müßte dann wenigstens erst später hinzugesetzt sein; aber auch dann hätte die Forderung des vierten Gebots geradewegs auf Gehorsam lauten müssen und wäre an Söhne, Frauen und Sklaven gleichermaßen gerichtet worden.

So gehört das vierte Gebot in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zustand des Volkes zwischen Jakob und Josua und bildet das Siegel auf die Einehe, nicht etwa deren Quelle. Es ist richtig, die Monogamie hat keine völkerbildende Kraft,[2]) sie zerlegt das Volk in lauter kleinste geschlossene Kreise und setzt das Dasein eines Volkes bereits voraus. Aber der Patriarchat besitzt diese volksbildende Kraft,[3]) und er kann aus der Blutsverwandtschaftsfamilie, die ja auch in der Gen. am Anfang steht, wenn nicht direkt, so etwa durch eine Zwischenform,[4])

[1]) LIPPERT, Kulturgesch. I S. 228 macht es einleuchtend, daß erst die auf ferne Zwecke gerichteten Anordnungen, nach welchen die Erziehung auf höherer Kulturstufe verläuft, die Forderung des Gehorsams gegen den Erzieher aktuell machen.

[2]) Vgl. VIERKANDT, Naturvölker und Kulturvölker S. 80, über „die Enge der Monogamie".

[3]) Will MORGAN sie (a. a. O. S. 395) leugnen? „Durch die hebr. patriarchalische Familie wurde kein neues Verwandtschaftssystem geschaffen."

[4]) „Unter der Blutsverwandtschaftsfamilie haben sich vielleicht ausnahms-

entstanden sein. So wäre die biblische Menschheit in verhältnismäßig wenigen Schritten in einen gesellschaftlichen Zustand gelangt, wie ihn das vierte Gebot voraussetzt. Die Ehe kann sich nicht halten ohne das vierte Gebot, bez. die in seinem Gefolge aufgekommenen Erbgesetze, Altenteile und das Pensionswesen. In andern Gemeinschaftskreisen fristet der Kommunismus den Alten das Leben; eine schwache Grundlage! Unter der Ehe bleiben als die einzigen, welchen die Fristung des Lebens der Alten aufgegeben werden kann, die Söhne[1]) übrig. Dem Eherecht des Volkes ist an dieser Stelle des Dekalogs ein festes Bollwerk errichtet worden. Die volkstümliche Reihenfolge des Lukas (18, 20), die das sechste Gebot zwischen das vierte und fünfte bringt, ist daher beachtenswert. Das fünfte richtet sich, wie die S. 35 erwähnte Eigenart seines Verbums zeigt, gegen die scharfen Konflikte, die dereinst, der damaligen Verteilung der Volksgenossen entsprechend, am häufigsten zwischen den vertraut Zusammenwohnenden, also Familiengliedern, ausbrechen konnten.

Nach dieser Erörterung der geschichtlichen Voraussetzungen[2]) des vierten Gebots sind wir in der Lage, die sprachgeschichtliche Folgerung zu ziehen, auf welche die Uneinigkeit der LXX schon hingewiesen hatte. An כבד o_2 ist ein westsemitischer, am entscheidenden Punkte aber spezifisch hebräischer Bedeutungswandel festzustellen, durch den es — auf dem Boden der Pietätsbeziehungen — den Sinn von *τιμᾶν* erlangt hat. Die LXX sind nicht eigentlich Umdeuter; sie erkennen lediglich die Tatsache des Bedeutungswandels an; derselbe beherrscht ihr Sprachbewußtsein in einem solchen Grade, daß sie sogar dem Balak gegen Bileam die Ausübung einer Pietätspflicht beilegen, der doch gewiß nichts anderes gesagt haben wollte, als daß er ihn „reichlich lohnen“[3]) wollte. Es ist nicht zu erwarten, daß eine

---

weise syndyasmische Familien gezeigt“, gibt MORGAN S. 391 zu. — Einen anderen Weg zu demselben Ziel schlägt MUCKE a. a. O. S. 114 ff. ein.

[1]) Auch die Leviratsehe erklärt man jetzt nicht mehr für eine Sentimentalität.

[2]) MATTHES, Der Dekalog (ZAW. 24 S. 24) redet von „sozialen Verhältnissen“, doch ohne auf die Ehe einzugehen.

[3]) So KAUTZSCH zu Nu. 24, 11. Die etymologische Verwertung des Wortspiels mit gleich folgendem כבוד hier und in Mal. 1, 6 (s. v.) schlägt sich allerdings gegenseitig. Die Verhältnisse in beiden Stellen sind so verschieden wie möglich. Von Versorgung hört Mal. aus dem vierten Gebot nichts mehr heraus,

ähnliche Bedeutungsentwicklung des כבד o_2 in einer andern semitischen Sprache begegnen wird;[1]) denn sie ist eng mit dem vierten Gebot verwachsen. Die lebende hebräische Sprache wurde von ihr nicht ganz durchdrungen, dafür haben sich die Übersetzungen *εὐλογεῖν* und *δοξάζειν*, wie nicht minder *βαρύνειν*, noch ein Gefühl bewahrt. Freilich muß es dabei bleiben, daß *βαρύνειν* und *τιμᾶν* relativ korrekter sind als die beiden anderen. Namentlich *τιμᾶν* ist eine vom Volksleben selbst getragene Paraphrase der ursprünglichen konkreten Vorstellung כבד o_2.

Wenig läßt sich sagen über den genaueren Sinn des o_2 damals, als es ins vierte Gebot hineinkam. Die Entwicklung des o_2 in bonam partem hatte auf dem kananäischen Gebiete schon angefangen; das Wort Balaks bezeugt das Moabitische, und wird gedeckt durch die angeführte Amarnastelle 196, 39. Der Sprachgebrauch wird also nicht gerade auf diese Völkerschaften beschränkt, sondern auch auf die Israeliten ausgedehnt gewesen sein, doch schwerlich schon im abstrakten Sinne von Pietät.

Da man mit einer Denomination von כבוד Reichtum vorsichtig sein muß — Reichtum paßt auch weder zu dem Seherdienst, noch zu der Stellung des Briefschreibers von El Amarna zum Empfänger — so muß man bekennen, daß — streng genommen — das Verbum des vierten Gebotes einstweilen überhaupt nicht übersetzt werden kann. Entweder bezeichnet es etwas Reales, wie etwa: schwere Eßportionen zuteilen, oder — und das ist wahrscheinlicher — eine heilig-rechtliche Zeremonie,[2]) durch die jemand eine Verpflichtung auf sich nimmt — so in Indien der Gruß, mit welchem der Sohn dem Vater zuvorzukommen hat. Der Name des symbolischen Aktes bleibt für dessen geistigen Inhalt im Gebrauch, auch wenn der Akt außer Brauch gekommen ist.

Vom Sohnesverhältnis, das aber nicht das des Schwächeren gegen den Stärkeren ist, sondern zunächst umgekehrt, geht die

sonst könnte er das vierte Gebot nicht auf Knecht und Herrn ausdehnen, da doch der Herr den Diener versorgt. Aber daß Balak von reichlicher Versorgung redet, bleibt bestehen, auch wenn sich diese Interpretation nicht auf das benachbarte כבוד beruft.

[1]) Wie gegenwärtig in WINCKLER's Übersetzung der Amarnabriefe angenommen wird.

[2]) Sogar der Brautkauf kann ihr an die Seite gestellt werden, Thr. 1, 8 f.

Formel auf Verhältnisse über, die ihm analog gelagert sind; daher in früher Zeit auf andere, als später.

Wird das Verhalten des Kleineren (Mensch) gegen den Größeren (Gott) mit כבד ausgedrückt, so geschieht es vermöge eines Vergleichs dieses Verhaltens mit dem nach der andern Seite gegen noch Kleinere; der Vergleichspunkt liegt in der Anrufung edler Regungen zu einem über das Mindestmaß hinausgehenden, reichlichen Erfüllen: nicht geschäftlich soll der Mensch sein Verhältnis zu Gott behandeln, sondern auf Grund dessen, daß Gott schon seinerseits vorgegeben hat, und so, wie ein Wackerer an einem Bedürftigen oder einem Freunde handeln würde, soll er seine Mittel in den Dienst Gottes stellen, der Sache Gottes seinen Nachdruck leihen.

Statt einer — nunmehr überflüssigen — Einzelbesprechung sämtlicher o_2-Stellen folge eine Tabelle, der die Ergebnisse der vorausgegangenen Erörterung zugrunde liegen:

profan { zwischen Menschen Ri. 13, 17; 1. Sam. 2, 29; 15, 30; 2. Sam. 10, 3; Prov. 13, 18; 1. Chr. 19, 3; speziell bei Kauf und Kontrakt Nu. 22, 17. 37; 24, 11; Prov. 4, 8; 27, 18; Thr. 1, 8 Reziprozität, auch mit Gott als Beteiligtem: 1. Sam. 2, 30; Ψ 50, 15? 91, 15; Jes. 60, 13? gegen Respektspersonen Ex. 20, 12; Dt. 5, 16; Mal. 1, 6; Ψ 15, 4;

religiös { gegen Gott Ri. 9, 9;[1]) 1. Sam. 2, 30; 6, 6; verpflichtet sind Fremde oder allgemein Menschen; feste Formel Ψ 22, 24; 50, 15. 23; Prov. 3, 9; 14, 31; Ψ 86, 9. 12. Jesaja: a) von Fremden 24, 15; 25, 3; 43, 20;
b) vom eignen Volk nur, wenn es säumig ist 29, 13; 58, 13; 43, 23; Pseudoreligiosität Dn. 11, 38.[2])
[von Seiten Gottes (s. eventuell oben unter: Reziprozität): 1. Sam. 2, 30; Jes. 60, 13; Ψ 91, 15.]

[1]) Mit oder ohne v. GALL's Korrektur S. 12.

[2]) Ebenso wird freilich schon Amarna 20, 24. 26 etc. übersetzt, wo Istar das Objekt ist. Aber schon die runde Steigerungszahl: „zehnmal mehr" ehre sie, führt darauf, daß eine reale Leistung des Ägypterkönigs an die Göttin verlangt wird. Dann wird das o_2 von כבד einfacher als die übliche Bezeichnung der fraglichen Leistung angesehen werden dürfen.

4. Kapitel.

Die Reflexivstämme n_1 (hn$_1$ naf'alel), t_2.

A priori wird darin, daß von einer intransitiven Wurzel noch Reflexivstämme auftreten, eine gewisse Schwierigkeit empfunden; sie ist nur auf empirischem Wege zu überwinden (v. GALL S. 9 f. hält die n_1-Formen für denominiert von einem metaphorischen Gebrauch der Wurzel).

Gn. 34, 19; 2. Sam. 23, 19 (= 1. Chr. 11, 21. 25); 1. Chr. 4, 9 נכבד als part. mit מִן, welches LXX zweimal mit ἐκ, einmal mit ὑπερ c. acc. geben; also wollen sie die durch מִן eingeführte Mehrheit von Personen nicht als die Spender eines in נכבד angedeuteten Gutes, oder kürzer gesagt נכבד nicht als Passiv angesehen wissen. Vielmehr findet eine doppelte Selektion statt; die Gruppe, aus der sich der angegebene Einzelne jedesmal, auch Gn. 34, 19 heraushebt, ist ihrerseits schon etwas Hervorragendes inmitten der übrigen Menschen, מִן steht also wohl komparativartig, wie LXX wollen. Adjektivisch klingt auch das mit כְּזֶה „wie" eingeführte Prädikat des Ausrufs über den König David 2. Sam. 6, 20 (LXX verbal, weniger gut). Ein wirklicher Komparativ wird in Nu. 22, 15 ausgebildet (von LXX anerkannt).

Neben andere n_1-Partizipia wird das von כבד gestellt Dt. 28, 58; Jes. 3, 5. An letzterer Stelle ist es auf gleiche Stufe mit dem „Alten", also einer Respektsperson, gestellt.

1. Sam. 22, 14 ist dadurch instruktiv, daß es — sonst wie Gn. 34, 19 — für מִן das בְּ sphaerae bringt: das Haus ist der Bereich, der zugunsten des נכבד in Rechnung gebracht werden muß; wie hier wahrscheinlich mit שֹׂר (statt סָר), so steht es Ψ 149, 8 mit מֶלֶךְ parallel, und zwar hier im Plural, so daß נִכְבְּדֵיהֶם vielleicht nicht als eine soziale Gruppe angesehen werden sollen, sondern als lauter Einzelne, die jeder einen Kreis um sich haben, in welchem er der נכבד ist.[1]) Das part. n_1 scheint sich also nicht nur zum Adjektiv zu erheben und den Wert einer persönlichen Qualifikation zu erlangen, sondern es hat auch Anlage zu

[1]) 1. Sam. 9, 6 könnte dieser Kreis mit dem vorausgegangenen נָעִיר angedeutet sein.

einem Titel. Dies wird zu Ψ 87, 3 zu beachten sein, wo es im plur. fem. auftritt, das Prädikat aber. obwohl nachgestellt, nicht mit dem Genus und Numerus kongruiert. Dieses Prädikat tritt im Frequentativstamm auf: man wird sich der Anrede bedienen „Majestät". Der Titel dürfte von dem Psalmisten ad hoc gebildet sein, und zwar mit Feminin, dem Genus der Würde (s. die arabischen Beispiele zu קְהִלַּת), und mit dem Plural als dem Numerus der Fülle; ein sehr imposanter Titel scheint demnach beabsichtigt, und deshalb hat er vielleicht die Vorzugsstelle in der Wortfolge. So ist Jerusalem als Königin gemalt; בּ kann, aus dem Bilde fallend, lokal gemeint sein; doch wahrscheinlicher gibt es das entferntere Objekt an als das Gebiet, auf welches sich die Tätigkeit דִּבֶּר bezieht, vgl. Zaḥ. 1, 9; 1. Rg. 22, 28 und oft.[1])

n_1 zweigt also von der Gn. 13, 2 beobachteten Bedeutung des o_1 ab; so auch in Flexion: Jes. 26, 15, nach dem Rhythmus zu schließen, ein asyndetischer Attributivsatz, dessen Subjekt nicht das Nomen ist, von dem er abhängt: durch welches, bez. in welchem du Anerkennung gefunden hast.

Jes. 43, 4: weil du (an sich) kostbar warst in meinen Augen (und) wert geachtet. Ez. 28, 22 steht ein Satz mit subj. indefinit. parallel (ad sensum: die Sidonier): ich werde geehrt werden; v. GALL vereinerleit (S. 11) mit dem eschatologischen כָּבוֹד. Imperfekt und Imperativ schließen sich an: 2. Rg. 14, 10 ist textlich unsicher (s. v. GALL S. 10); Ex. 14, 4 (= 17. 18): ich will mir Ansehen verschaffen, בְּ wie 1. Sam. 22, 14; Jes. 49, 5. Lev. 10, 3 zwar mit עַל, welches jedoch voransteht, daher kaum zu o_1 mit עַל zu stellen: Druck von oben; Gn. 1, 2 zeigt, daß die in עַל liegende Ortsangabe auch sonst eine Gottes würdige ist. In Übereinstimmung mit diesen Aussagen Gottes hat man vernünftigerweise seit LXX auch Jes. 66, 5 punktiert, wo auch das Oppositum יֵבֹשׁוּ nicht zu übersehen ist (vgl. v. GALL S. 9. 11); Ez. 39, 13; Hag. 1, 8.

Endlich 2. Sam. 6, 22 entzieht sich David der Michal ge-

---

[1]) Man suchte sonst das ἅπ. εἰρ. durch Konjektur aus der Welt zu schaffen, s. WELLHAUSEN z. d. Stelle. Vgl. jedoch Nu. 9, 23 חֲמוּדֹת. Daß dies Substantiv ein Prädikatsadjektiv ersetze, meint KÖNIG, Lehrgeb. II, 2 S. 313.

schlechtlich (vgl. V. 23), weil sie ihn getadelt, und droht ihr, sich mit Mägden einzulassen (unter welche sie sich durch ihr Benehmen herabgesetzt habe): „Im Verkehr mit Mägden will ich mir Achtung, die Michal mir schuldig blieb, erzwingen, und brauche auch keine Michal, um im öffentlichen Ansehen zu stehen.“ Es wird nämlich nicht näher angegeben, von wem David Ehrerbietung beansprucht, ob von der Gattin, oder von Dritten.[1])

Stat. cstr. plur. masc. part. n_1 wird mit geschärftem dritten Radikal punktiert. Die Regelmäßigkeit, mit der das geschieht, und gerade an dieser Form, sowie Analogien in der alttestamentlichen Orthographie machen das Dageš allerdings masorethischer Pedanterie verdächtig. Doch ist nicht ausgeschlossen, ob es nicht im einen oder anderen Falle seines Vorkommens ernst zu nehmen ist, als eine lediglich graphische, vielleicht sehr späte Zusammenziehung zweier ד. Wenigstens ein Gebot der Vorsicht ist es, die überlieferte Form auch daraufhin anzusehen. Schematisch anzusetzen wäre nakabdade. Die Punktation hätte diesen Konsonantenbestand anders auf Silben verteilt, ihr Verfahren würde sich aus dem Einfluß der arabischen neunten Konjugation erklären, welche von abnorm stark anhaftenden Eigenschaften

[1]) Gewöhnlich wird nur an die königliche Majestät gegenüber den Untertanen gedacht, wegen רֵקִיּם V. 20. V. 23 nun notiert eine eheliche Entfremdung, deren Zweck sein muß, irgend eine der vorangegangenen Enunziationen auf das ihr zugrunde liegende Tatsächliche schlicht zurückzuführen. Der durch die Kritik der Gattin Gereizte denkt nicht daran, ihre Worte abzuschwächen und sie zu begütigen, wozu ein Fragesatz bestimmt wäre; sondern er erklärt, daß sie ihm nichts vorzuschreiben habe: Jahve geht vor; dem zweimaligen לִפְנֵי יְ entspricht einigermaßen das Doppelte עִם V. 22b; der Wortlaut des letzten Sätzchens macht den Eindruck einer emphatischen Bestätigung dessen, was Michals Worte von ferne andeuten wollten, und zwar in einem tiefer greifenden, sie selbst schädigenden Sinne, den sie nicht geahnt hatte. Eng mit diesem Sätzchen zusammengenommen, bezeugt V. 23 die Vernachlässigung der königlichen Gattin zugunsten anderer, die sozial unter ihr stehen, אַמְהוֹת. Es ist also V. 22 u. f. ein ernster Kohortativ zu erkennen, eine Drohung, deren Erfüllung, soweit sie Michal betraf, V. 23 berichtet wird. Gegen WELLHAUSEN z. d. Stelle, welchem v. GALL S. 10 folgt, wäre zu bemerken, daß es David freilich nicht darauf anlegt, von Mägden geehrt zu werden, sondern er findet in ihnen ein Mittel zu seiner Ehre und jedenfalls kein Hindernis; die Sterilität (A. JEREMIAS, d. A. T. im Lichte des alten Orients s. A. S. 213) ist also kein physisches Verhängnis.

gebraucht wird. Immerhin mag die zu vermutende hebräische Form nur den Rang eines obskuren Provinzialismus in der Sprache eingenommen haben.

Nah. 3, 10 werden so Aristokraten bezeichnet; Jes. 23, 8 f. desgleichen. Die Freude an der bequemen Einrichtung des stat. cstr. hat an letzter Stelle zu einer Genetivverbindung geführt, welche zumeist richtig erkannt ist als Beifügung des Bereichs, innerhalb dessen den in Rede stehenden Leuten Anerkennung gezollt wird. Oder wollte man den Genitiv des Stoffs vermuten, so käme man auf die ungeschichtliche Vorstellung solcher hinaus, die da reich sind an Erde, d. h. etwa Großgrundbesitzer, und doch wäre אֶרֶץ nicht das rechte Wort für diesen Ausdruck.

Dem אֶרֶץ entspricht מַיִם Prov. 8, 24. Hier hat man sich ziemlich ebenso einmütig die Annahme eines Genitivs des Stoffs gestattet, die der Stelle im Wörterbuch einen gesonderten Platz verschafft hat. Im Text war kein Bedarf nach Betonung des Wasserreichtums. Der Genitiv kann artikellos stehen auch deshalb, weil er die Gesamtgattung bezeichnet, und vergleicht sich in diesem poetischen Texte überdies V. 23 u. f. 25 ineunt. 27. 28. Er ist echt pluralisch empfunden; die Gewässer, vgl. Gn. 1, 2. 6, wie ja überhaupt dieser Text auf die Schöpfungsparasche Rücksicht nimmt. Wird nun nach Jes. 23, 8 f.; Nah. 3, 8 ausgelegt, so bedeutet die Apposition: Fürsten unter den Gewässern. Im allgemeinen älter zu sein als eine beliebige Quelle, ist nichts Großes in einem Lande, in dem auf so manche Quelle kein Verlaß ist. Im Vergleich zu diesen nehmen die perennierenden einen hohen Rang ein, den Fürstenrang in der Gemeinde der Gewässer. Auch kann man vielleicht noch die Beziehung darauf finden, daß in den Verhältnissen des Orients so viele Bewohner von den Großen leben und ihre wirtschaftliche Existenz in die Hand der Fürsten gegeben ist. So mag sich mancher die Wasserversorgung der kleinen und oft des Zuschusses bedürftigen Quellen in der Art vorgestellt haben, daß sie von großen Quellen, die ihnen abgeben können, abhängen; diese großen bilden daher auch die Voraussetzung für die allgemeine Wasserentfaltung zu Lande, ohne welche es kein Wachstum gibt. So kommt man, versetzt man sich über diese Urquellen zurück, doch in eine recht uranfängliche Zeit. Die Bezeichnung „Fürsten

unter den Gewässern" ist demnach ebenso der Tendenz des Textes gemäß wie seinem Stil.

t_2 ist eine Mischform, der LAGARDE eine „weitgehende Entstellung des alten Sprachgutes" nachweisen wollte; denn sie ist eine Reflexivbildung über dem Intensivstamm, also in formengeschichtlicher Hinsicht ein hochentwickeltes Wesen.[1])

Nah. 3, 15 schließt sich im Ausdruck an Ex. 8, 20 an; LXX klammern sich an die Grundbedeutung; die Übersetzung „sich vermehren" (Hieronymus; das erstemal: congregare)[2]) ist offenbar nach אַרְבֶּה und הִרְבֵּית (V. 16) zurecht gemacht. Um der Stelle näher treten zu können, sind einige Voraussetzungen zu machen. התכבדי wird zwar Nineve zugerufen, muß aber eine Verrichtung bezeichnen, die in Wirklichkeit an den Heuschrecken beobachtet und an ihnen so benannt wird. Durch Vergleich wird die Bezeichnung auf etwas Ähnliches übertragen, so wie, wenn gesagt wird: er wiehert wie ein Pferd, nicht in diesem Satze das Verbum durch eine Bezeichnung einer rein menschlichen Tätigkeit ersetzt werden könnte.

Das Tier, das dem Vergleiche dient, ist dem Hebräer unsympathisch und ein Schädling; daraus läßt sich begreifen, warum nicht ein Tier gewählt wurde, das durch seinen imposanten Wuchs die Großmacht besser darstellte. Die Furchtbarkeit der Heuschrecken beruht zweifellos auf ihrer Masse, in der sie auftreten. Der verfolgte Gegner kann in sich den Stolz hegen, sie qualitativ zu übertreffen, es hilft ihm aber nichts. Auch dieses Motiv muß irgendwie in den Vergleich von Feinden mit Heuschrecken hereinspielen, wenigstens dort, wo er aufkam. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß er von Nahum nicht erst neu aufgebracht wurde. Obgleich die Heuschrecken im A. T. klassischere Stellen, an denen sie erwähnt werden, aufzuweisen haben, und daher eine gesonderte Abhandlung über sie hier nicht am richtigen Platze wäre, kann man nur dann hoffen, dem

[1]) Eine t_2 Form mit t infixum in den Amarnabr. hat Suffixe.

[2]) Auch arab. t_2, von der dicken Milch. VOLLERS erklärt indessen das t_2 „gerinnen" einleuchtend als „Klumpen bilden". Dies ist zwanglos die Meinung in der vom zoologischen Vergleich in ihrer Diktion beeinflußten Stelle Nah. 3, 15. Dort liegt der Nachdruck auf dem Intensivum, und das Reflexivum ist nur eine formale Ergänzung des Gedankens. Prov. 12, 9 dagegen ist der Ausdruck im psychischen Gebiete eingewurzelt.

Sinne des t_2 von כבד näherzukommen, wenn wenigstens diese Nahumstelle mit dem, was über die Lebensweise der Heuschrecken bekannt ist, verglichen werden darf.[1])

Gegen jene Voraussetzung, התכבד bezeichne eigentlich ein Verhalten der Heuschrecke, könnte eingewendet werden, daß so oft — nicht nur im Orient — das Treiben der Tiere metaphorisch nach menschlichen Tätigkeiten benannt wird. Allein eine Übertragung in dieser Richtung ließe sich doch nicht nachweisen an arab. t_2, die Milch kann nicht wohl in dieser Weise personifiziert werden. Besser also, es wird nicht von Prov. 12, 9 zu Nah. 3, 15 fortgeschritten, sondern eben mit Nahum angefangen. Die Auslegung[2]) hat sich von der Tatsache bestimmen lassen, daß die Heuschrecke im Lexikon gewöhnlich als ein Kollektiv auftritt, darin unterstützt von dem Vergleich mit der Stadt, die ja auch im Singular angeredet wird. Es wird daher der Zug an der Heuschrecke ausgedrückt gefunden, daß sie sich im Haufen zusammentut, wie von ihren Raubzügen bekannt ist.

Nur besteht das Bedenken, daß sich Nineve in der Defensive befindet, an Raubzüge nicht denken kann und der Not gehorchend, nicht aus eigenen Absichten, bereits auf engen Raum zusammengedrängt ist. Natürlich kann man sagen, das sei kein Bedenken, der Prophet nehme es eben nicht so genau. Es handelt sich eben jetzt darum, zuzusehen, wie weit man von Genauigkeit des Propheten reden kann, vorher kann man ihn nicht übersetzen. Also muß erwogen werden, ob er vielleicht eine Einzelheit der Heuschrecke an Nineve sieht, die dem einzelnen Exemplar angehört, selbstverständlich jedem einzelnen im Haufen, aber eben nicht nur der Gesamtheit, die die Einzelnen bilden. Schließlich ist das Haufenbilden nichts Spezifisches an den Heuschrecken; auch andere Tiere bilden Schwärme.[3])

---

[1]) Bei BOCHART, Hierozoicon, unter den obscura aliquot Scripturae loca de locustis nicht behandelt (II, 454 ff.).

[2]) Im folgenden wird der überlieferte Text stillschweigend vorausgesetzt. MARTI streicht כילק תאכלך und V. 16b; auch der Imp. masc. התכבד wird meist beanstandet. Auch t_2 von כבד wäre denkbar. — Ebenso rechnet auf Billigung, daß eine Herstellung des Textes mit Hilfe eines metrischen Schemas nicht angestrebt wurde.

[3]) Brehm, Tierleben IX². S. 548. 550. Auch darauf darf aufmerksam gemacht werden, daß die Naturbeobachtung der Semiten auf das Einzelne geht; vgl. VIERKANDT, Naturvölker etc. S. 320 ff.

Unsympathisch sind dem Propheten die Gegner der Assyrer wohl auch, es könnte also (mit Keil z. d. Stelle S. 393) ein Abschweifen des Vergleichs von den Gegnern auf die Assyrer unbedenklich angenommen werden, während die gewöhnliche Annahme von zweimaligem בֶּלֶק nur das zweite gelten lassen möchte; die ironische Aufforderung des Propheten ginge dahin, Nineve solle verfahren wie es den Gegnern gegenüber angebracht sei, freilich vergeblich: mach' es auch, wie die Heuschrecke in solchem Falle. Der Kampf wurde angesehen unter dem Bilde zweier Heuschrecken, die miteinander kämpfen. Die Auskunft, das erste בילק beizubehalten, aber als accus., da doch das zweite nom. sein muß, findet mit Recht keine Verteidiger mehr. Auf eine am Einzelexemplar zu beobachtende Verrichtung weist auch die Etymologie von ילק und zwar wird man an die „Taster" zu denken haben, Glieder, die auf beiden Lippen und dem Unterkiefer angewachsen sind und z. B. die neugewachsenen Fühler aus der Larvenhaut zu enthüllen haben (TÜMPEL, Die Geradflügler Mitteleuropas, S. 191, 189,[1]) die Zunge der meist Pflanzen fressenden Feldheuschrecken ist dagegen auf der Unterlippe festgewachsen ebda. S. 182).

Man könnte daran denken, daß auch wegen ihrer Ringe und Krustenpanzer die Heuschrecken zum Vergleich mit einer Kriegsmacht ermunterten. Dies scheint jedoch nicht der Fall, wenn anders die טפסריך richtig mit den Tafelschreibern, also einer Priesterkaste, identifiziert sind, während vorher Krämer, also lauter unkriegerische Leute, erwähnt werden; auch im ganzen wird an unserer Stelle das Verhalten der Assyrer unkriegerisch, eine Verleugnung ihrer ruhmreichen Vergangenheit, gemalt.

Man ist versucht, sich diese Tafelschreiber in Tätigkeit zu denken, in der sie sich nicht überanstrengen, um die Wandinschriften über der Könige wirkliche oder fingierte Erfolge herzustellen, wenn mit Numeruswechsel, im Plural, V. 17 von denen geredet wird, die da lagern an den Mauern zur kalten Zeit (יום allerdings sonst nicht kollektiv, aber der Tag im Gegen-

[1]) Natürlich werden im folgenden nur solche Einzelheiten der Lebensweise beigezogen, von denen angenommen werden darf, daß sie nichts Singuläres darstellen, und bei den bisher noch nicht so genau beobachteten exotischen Heuschrecken wieder begegnen könnten.

satz zur Nacht kann es noch weniger sein). Man findet nämlich „angeklebt an Gras und unter überhängenden Steinen vom Herbst an bis in den folgenden Sommer hinein rundliche häutige Gebilde, die Eierkapseln der Fangheuschrecken“ (ebda. S. 173). Die Sonnenwärme ist von großem Einfluß auf ihr Gedeihen; die ausgekrochene Larve kann noch nicht eigentlich fliegen (יָרַק), sie ist überhaupt schwerfällig und ungeschickt (ebda. S. 174), aber נדד kann man von ihr schon aussagen; außerdem kann das noch nicht voll entwickelte Tier in einem späteren Stadium, aber noch als Larve, wandernd vorwärtskommen (S. 181) und ist begreiflicherweise gerade in diesem Zustande sehr gefräßig, da der sich entwickelnde Körper viel braucht (S. 189). Das letzte Stadium des Tieres scheint nun V. 16 a. E. erwähnt zu sein יֶלֶק פָּשַׁט וַיָּעָף Die Schwierigkeit, פָּשַׁט bedeute nur „plündern“, ist künstlich geschaffen; denn es fehlt hier am Objekt; wir werden in פָּשַׁט o_1 ein transitives und ein intransitives Verbum zu unterscheiden haben, die Vokalaussprache des letzteren hat sich an die des ersteren angeglichen; für sein Dasein beweist noch das h_1 „ausziehen“, also „sich häuten lassen“. Die Heuschrecke entpuppt sich und fliegt davon, sagt Nahum und spielt damit auf die Empfindlichkeit des Handels und Verkehrs für alle politischen und wirtschaftlichen Wechselfälle an: Die Karawanen und Hausierer werden sich plötzlich verziehen, Nineve, der Welthandelsplatz, sich eines Tages überlebt haben und wie tot daliegen; dafür haben denn, wie angenommen wird, die chaldäischen Räuber auf den Zufahrtstrecken gesorgt. — V. 17 setzt asyndetisch ein; das kann bedeuten, daß eine neue Variation desselben Themas gebracht werden soll, in der Tat dehnt sich jetzt der Vergleich mit den Heuschrecken auf einen anderen Stand der Bevölkerung aus, und während in V. 16 schon das reife Tier vorgestellt wird, spricht V. 17 von einem früheren, larvenhaften Stadium desselben; denn insoweit wird die schon von BOCHART (II, 443 a. a. O.) vorgetragene Etymologie des Wortes גוב nicht zu beanstanden sein: „aus dem Boden aufsteigen, einen Hügel bilden“; die Mauerlarven Nahums nehmen eben an der einmal geprägten Benennung teil. Wenn man die Schilderung des Maueraufenthalts V. 17 auf die reifen Heuschrecken bezieht, wie gewöhnlich geschieht, so ist maßgebend hierfür wohl der Hinter-

gedanke an das Schicksal der bis in den Winter hinein lebenden Tiere gewesen: „Das Zirpen wird matter, bis es endlich im Spätherbst ganz verstummt. Locusta wird weniger lebhaft und schwächer und fällt endlich nach einer besonders kalten, feuchten Nacht tot vom Baum, auf welchem es die schönen, sonnigen Herbsttage so lebenskräftig verbracht hat“ (TÜMPEL, a. a. O. S. 188). Genau betrachtet, steht davon bei Nahum gar nichts; es ist auch nicht sein Gedanke, daß die Assyrer endlich dem allgemeinen Lauf der vergänglichen Welt ihren Tribut zollen, und ihr Staatswesen sozusagen von Altersschwäche eingehe. Sein Sturz ist dann viel überraschender, wenn eigentlich stattliche Reserven im Hintergrund sind, eben die Larven, die noch auszureifen haben; aber es ist kein Verlaß auf die Unsteten; wenn man sie braucht, sind sie weg. Ehe nun eine andere Auffassung der Stelle begründet hätte werden können, mußte sie sich mit der Etymologie von גוב auseinandersetzen.

Das bisher Gesagte erweckt auch ein günstiges Vorurteil für die Etymologie von אַרְבֶּה; das dürfte die geschlechtsreife Heuschrecke sein, die Eier legt und so zur Vermehrung ihrer Art beiträgt. Wird diese V. 17 vor גוב genannt, um einem anderen Stande vor den an den Mauern entlang schabenden Tafelschreibern zum Vergleiche zu dienen, so erhält dieser vorangehende Stand eine Art Vorgesetztenschaft über die Tafelschreiber, so wie גוב das Produkt des ארבה ist.

Das Bild der geschlechtsreifen Heuschrecke war seinerseits durch V. 18 vorbereitet und schließlich enthüllt worden. Auch dieser Vers hatte mit der vermehrenden Tätigkeit angehoben. Das abrupt, und daher in einem gewissen Gegensatz zur ersten Vershälfte, eintretende יָלַק, stilistisch ähnlich wirkend wie das bekannte ridiculus mus, scheint die Bemühung, sich aus sich heraus zu verstärken, mit einem Gedanken wie diesem abschneiden zu sollen: Art läßt nicht von Art; ihr bleibt dem Charakter treu, den ich nun einmal mit nichts anderem wie mit Heuschreckennatur vergleichen kann; jeder will sich mästen, denkt nicht weiter hinaus, es ist kein Verlaß auf ihn. Es gewinnt also jetzt den Eindruck, als sei es ein und dasselbe Bild, das V. 16 und wieder V. 17, doch mit anderen Ausdrücken und jedesmaliger eigner Anwendung, abgerollt wird: zwei Generationen der Heuschrecken,

das Entstehen der zweiten durch die erste, das Verhalten der zweiten ihrer Natur gemäß.

V. 16 und 17 bilden zwei parallele Unterstücke; es ist zu erwarten, daß ihnen ein gemeinsames Oberstück vorgelagert sei; damit erreichen wir — auf dem bisherigen, unvermeidlichen Umwege — das Ziel der Untersuchung, V. 15, wieder, über dessen Textbeschaffenheit schon S. 54 das Nötige gesagt wurde. Es wäre matt, wenn in dem Oberstück auch schon vom Vermehren durch Eierlegen geredet würde; es müßte noch mehr auffallen, daß dies geschehe mit einem singulären Ausdruck, auf den der gewöhnliche dann V. 16 folgte. Es läßt sich vielmehr auf Grund von V. 16 und 17 annehmen, daß ein Benehmen der Heuschrecken vorangeschickt sei, welches unter die Vorbereitungen des Eierlegens gehört. Zunächst ist an die Begattung zu denken. So vortrefflich der Hebräer, als Semit, die Einzelheiten im Naturgeschehen beobachtet, so ist doch zu sagen, daß ihm hier eine Erscheinung vorgelegt wurde, die erst mit Hilfe der Wissenschaft befriedigend gedeutet werden kann, und nicht durch die fünf Sinne allein. Es begegnet unter den Heuschrecken auch Parthenogenese; wo Begattung stattfindet, liegt manchmal das Weibchen, manchmal das Männchen oben; also der hebräische Beobachter wird diese Erscheinungen einfach nach allgemeiner und oberflächlicher Analogie gedeutet haben. Legt ארבה die Eier, wie nach dem Vorhergehenden jetzt als zugestanden gelten darf, so steht der vorausgeschickte Imperativ schicklich im Femininum; das von Nahum zuvorgenannte ילק dagegen folgt auf einen maskulinen Imperativ. Von einigen Arten, hauptsächlich allerdings Fangheuschrecken, während die uns am meisten interessierenden Feldheuschrecken dergleichen nicht aufweisen, wird ein wütender Kampf zwischen Weibchen und Männchen berichtet, der damit endigt, daß das Männchen gefressen wird. Dürfte man, abweichend von der sonstigen Darstellung der Heuschrecken in der Bibel, an die Fangheuschrecken denken, so wäre Nahums erstes התכבד ein Zuruf an den Feind Nineves, beide würden zum Kampfe ermuntert, der Unterlegene fällt dem Sieger als Beute zu und התכבד könnte kaum etwas anderes als den Erfolg des Kampfes bedeuten: mäste dich; dieser Ausruf ist seinem Sinne nach ja auch durch אכל schon vorbereitet.

Eine Inkonzinnität zwischen Vergleich und Verglichenem entstünde aber dadurch, daß Nineve das Objekt von אכל war, jetzt aber ihm Siege in Aussicht gestellt würden, sofern es in die Rolle des Weibchens gewiesen wird, dem das geschwächte Männchen zum Opfer fällt. Die Inkonzinnität dürfte aber nicht schwer wiegen, weil Nahum keinen Zweifel darüber läßt, wie er über diese Siege denkt, es sind vorübergehende Erfolge, Pyrrhussiege, sie figurieren als letzte Spannung im Drama.

Die gegeneinander friedlichen Feldheuschrecken und Laubheuschrecken dagegen lassen an dem Männchen beobachten: Krümmung des Hinterleibs (TÜMPEL S. 180, 186), Steigen der Deckflügel und höchste Erregung (S. 186); an dem Weibchen, als Vorbereitung zur Eiablage: Eintreiben von Luft in den Hinterleib (ebda. S. 180 f.), wie auch an den Larven dieser Gattung die Beweglichkeit des Blutes hervorgehoben wird, durch welche manche Körperteile nach Belieben dünn und dick gemacht werden können (S. 181). Da die Bibel an erster Stelle doch von den Feldheuschrecken zu reden scheint, wird man dieser Beziehung auch für Nahum den Vorzug geben müssen, das t_2 von כבד bedeutet dann „sich schwer machen", durch Spreizen, Blähen u. dgl. den Eindruck der Schwere beabsichtigen und hervorrufen, und das Siegel auf diese Umschreibung des t_2 gibt ohne weiteres Prov. 12, 9 „sich brüsten", *τιμὴν ἑαυτῷ περιτιθείς*; durch den Zusatz an letzter Stelle „und (dabei doch) des Brotes ermangelnd" wird ja auf die Hohlheit des Aufgeblasenen wirksam hingewiesen. Ebenso verträgt es sich mit dieser Vorstellung, wenn, in einem anderen Begriffsgebiete angewandt, das t_2 zu der Bedeutung: Klumpen bilden kommt. Der Ausdruck hat sich weniger nach dem Gerinnen gerichtet, als nach dem gärungsartigen, von innen heraus stattfindenden, Sichausweiten. Auch das congregare des Hieronymus liegt schließlich nicht weit ab. Er mag belehrt worden sein, daß sich das durch התכבד angedeutete Phänomen beobachten lasse, wenn Heuschrecken zueinander kommen, mit dem letzteren hat er sich dann begnügt.

Dem t_2 haftet noch etwas mehr von der sog. Grundbedeutung[1]) an, als dem n_1. Das hat es von der Verwandtschaft mit dem Intensivstamm. Aber auch das t_2 redet nicht mehr

[1]) Doch nur so wie „kleinlich" neben „klein".

von wirklicher Schwere, sondern von einem Schein von Schwere. De facto ist die Grundbedeutung von beiden Stämmen preisgegeben.

Auch lautlich macht der Reflexivstamm diesen Eindruck. Er verwischt durch seinen Exponenten das Lautbild der unformierten Wurzel; zu ihr verhält er sich wie die okulierte Pflanze zum Wildling. Das teilt er mit dem Kausativstamm, und diesem muß bezüglich der Bedeutungsverschiebung dasselbe nachgesagt werden, nur daß „Ursache — Wirkung" eine in praxi oft so straff zusammenhängende Kategorie ist, daß man ihrer einen Seite die andere ansieht, d. h. aus dem h_1 noch leicht die Grundbedeutung erschließt. Als eine Reaktion der Grundbedeutung und ihres nichtformierten Stammes auf den ältesten unter den formierten Stämmen und die von ihm vertretenen, zum Teil radikalen Fortschritte in der Bedeutungsentwicklung kann man das prononcierte Aussprechen der Wurzel ansehen, d. h. den Intensivstamm; dieser schließt das Gesamtbild der leicht intransitiven Aussprache von כבד dahin ab, daß sie — von den Reflexivstämmen abgesehen — mit allen ihren Derivaten relativ zäher an der Grundbedeutung festhält, als die stark intransitive, entsprechend der zu Anfang von Kap. 7 ausgesprochenen Erwartung. Zahlreicher wäre der Vorrat an Wortbildungen, wenn mit v. GALL noch denominative Verbalformen von כבוד abzuleiten wären, so in h_1, n_1, auch o_2. Solche neben gleichlautenden Verbalformen, die unmittelbar auf o_1 zurückgehen, anzunehmen, ist an sich kompliziert und sollte daher hier solange vermieden werden, als nicht zwingende Gründe dafür eintreten. Diese wären in der Übereinstimmung der Bedeutungen von Subst. und Verbum zu erblicken. Stellt sich dagegen heraus, daß das Subst. seiner Bedeutung nach ungeeignet ist die Verbalformen zu erzeugen, deren Bedeutung auch abgesehen von dem Subst. gesichert ist, so wäre darauf zu verzichten, die Verbalformen als denominierte zu begreifen. Bereits haben sich andere Wege gezeigt, auf welchen die Sprache zur Verwendung von h_1, n_1 im Sinne von „ehren" und „Ehre genießen" gelangt ist.

5. Kapitel.

כָּבֵד und כְּבָדָה.

Wie schon Kap. 1 angedeutet, ist die stark intransitive Aussprache der Konsonantengruppe כבד als durch כָּבֵד vertreten zu achten auch dann, wenn dies Nomen nicht von einem, im A. T. nicht bezeugten, Verbum kabuda käme, sondern direkt von kabida (oder kabada) her unter Attraktion von seiten der wirklich in der Sprache vorhandenen stark intransitiven Bildungen, wie גֵּרֶן, יָמֵר, קָדֵשׁ, יָנֵק,[1]) geschaffen worden wäre. Mit כָּבֵד wird eine zweite Gruppe der uns beschäftigenden Wortsippe eröffnet, die sich von der ersten durch das Vorkommen dunkler Vokale am Stamme unterscheidet.

Die Vertreter der leicht intransitiven Aussprache, im wesentlichen das Verb, konnten im allgemeinen besprochen werden, ohne die stark intransitive heranzuziehen. Daran ist nicht eine beiden eingeflößte geheimnisvolle Potenz gegenseitiger Abstoßung schuld, oder ein neben ihnen hergehendes Verbot, wie bei der Geschwisterehe, sondern die Determination und Assoziation. Diese bedeutungsgeschichtlichen Vorgänge reißen auseinander, was etymologisch zusammenhing, so daß es aneinander vorbei eilt, oft ohne sich zu erkennen. Die Beobachtung ihrer Wirksamkeit führt zu einer Regel — nicht ohne Ausnahmen —, der Metaplasmus zwischen beiden Aussprachen sei nicht etwas derart Selbstverständliches und bei Bedarf immer Unbedenkliches, wie er bisher wohl gegolten hat. Nur, was die sogenannte Grundbedeutung betrifft, konnte S. 8 die Erwartung ausgesprochen werden, daß sie in den stark intransitiv ausgesprochenen Wortbildungen leichter untertauchen könne als in der bisher betrachteten Klasse.

So wird im Jüdisch-Aramäischen der Weberbaum כָּבֵד genannt (vergleichbar arabisch kabdaʾ, mola). Er ist aber zu seinem Namen gekommen von der sogenannten Grundbedeutung aus, die nur jetzt in dem Vorstellungskomplex des Weberbaumes nach erfolgter Benennung desselben untergegangen ist.

---

[1]) LAGARDE's Unterscheidung zweier Typen, קָדֵשׁ und אָדֹם (Übers. etc. S 114) ist in praxi oft belanglos.

RIEGER, „Spinnen, Färben, Weben etc." (= Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mischna, Breslau 1894, Diss.) bietet S. 49 die Abbildung einer Rekonstruktion des aufrechten Webstuhls, dessen oberer wagrechter Balken (כובד, *ἄξων* S. 26 ff.) das Gewicht des Stoffes, der Beschwersteine, der Spindeln und der Tritte des Handwerkes aushält, so daß man die Benennung passivisch denken möchte: der Belastete. Aber vielleicht konnte jeder Architrav auf Säulen so heißen; muß er etwas tragen, so muß er selbst massiv, schwer sein. Welche Ursache die Schwere auch haben mag, sie ist vorhanden an dem כֹּבֶד, und so trägt er seine Bezeichnung mit Recht, eine Bezeichnung, die nichts anderes zu besagen braucht als: der (oben befindliche) Klotz, Bolzen oder dergleichen (am Webstuhl).[1])

Die Webkunst ist eine verfeinerte Fortsetzung der Flechtkunst und daher sehr alt in der Menschheit. Vielleicht, da technische Ausdrücke beharrlich sind, sprach man von dem im A. T. nicht bezeugten כֹּבֶד am Webstuhl schon zur Zeit von Prov. 31, 19 und früher bei den Israeliten. Bemerkenswert auf alle Fälle aber ist dies, daß כֹּבֶד einen konkreten Gegenstand benennen kann. Seiner grammatischen Form nach stellt es ja eines jener Verbalnomina dar, die sich — unter Zugrundelegung der für eine spätere Sprachstufe eingebürgerten Kategorien — als Infinitive ansehen lassen; d. h. es bezeichnet einen Zustand, der an mancherlei Objekten obwalten und durch sie fühl- oder wahrnehmbar werden kann. Durch einen recht gewöhnlichen Schritt des Denkens kommt die vorherrschend zu machende Wahrnehmung dazu, ihrem Objekt oder Träger, an dem sie gemacht wird, den Namen zu geben; vgl. Rechnung, Kuppelung, Packen, Schließe, Decke u. dgl. Bald ist es die Bestimmung, der Zweck eines Dings, bald eine von ihm um des jeweiligen Zwecks willen unvermeidlich ausgeübte und irgendwie auffällige Funktion, die ihm zu seinem Namen verhilft. Im folgenden soll nun geprüft werden, ob die Entwicklung des Namens כֹּבֶד zur Gegenstandsbezeichnung im A. T. noch nicht zu bemerken ist. Gilt es doch herkömmlicherweise dortselbst als ein Abstraktum,

[1]) Nabunid 329, 3 erwähnt ein ^{is}kuba-a-tu(?).

aber, was den Fall noch verwickelter macht, jedesmal, wo es sich findet, mit neuer Bedeutung: Schwere, Druck, Menge, Heftigkeit. Man kann es sich leicht vorstellen, daß es als Bezeichnung heterogener Konkreta innerhalb des jeweiligen Zusammenhangs verschiedentlich übersetzt werden müßte, vergleiche etwa deutsch: Bock. Die jedesmaligen Determinationen — im bedeutungsgeschichtlichen Sinne — brächten das mit sich. Aber als Abstraktum übersetzt, sollte es doch, wie der Ausdruck „abstrakt" andeutet, der Mannigfaltigkeit des Wirklichen etwas entnommen werden können und dadurch andeuten, warum überhaupt innerhalb vier verschiedener Beziehungen ein und derselbe Ausdruck verwendet werden könnte. Früher half man in solchen Fällen damit, daß hinter der Szene des zu beobachtenden Tatbestandes eine Reihe von Faktoren als tätig gedacht wurden, die den jetzigen Befund hervorgebracht hätten, die man aber nicht zu sehen bekam. Der Unterschied zwischen heute und früher besteht lediglich darin, daß man jetzt sparsamer mit solchen Hilfskonstruktionen umzugehen sucht; kommt es doch auch in der Gleichung nicht darauf an, möglichst viele Unbekannte einzuführen, sondern darauf, sie auszuscheiden. Zu der Annahme einer komplexen Grundbedeutung, in welcher neben Schwere noch Menge, Heftigkeit mitgedacht wären, ist später immer noch Zeit. Einstweilen möge es mit der einfachen, bisher bewährten Grundbedeutung versucht werden. Es handelt sich nur darum, probeweise festzustellen, wieweit man mit ihrer Hilfe dem vorgefundenen Sprachgebrauche gerecht werden kann. Versagt sie erst einmal, dann kommt ihre Erweiterung durch andere Merkmale in Frage. Mit der Prüfung der wenigen vier Verwendungsfälle des Nomens im A. T. verbindet sich daher an dieser Stelle, am Eingang zu den Vertretern der stark intransitiven Aussprache, eine Untersuchung, welche diese als ganze Klasse angeht und für das Verhältnis beider Aussprachen innerhalb der gesamten Wortsippe von Belang ist. Besteht zwischen beiden nur die Gemeinschaft an Konsonanten, oder gehört zu ihr auch eine Berührung hinsichtlich der Wortbedeutung, und wieweit läßt diese sich noch nachweisen?

Prov. 27, 3. LXX — *βαρὺ λίθος* — scheinen ein sub-

stantivisches Prädikat nachahmen zu wollen. Die Schwere ist zwar eine dem Steine wesentlich anhaftende Eigenschaft; doch wird man sich ihrer vor allem dann bewußt, wenn es Steine zu transportieren gilt, z. B. bei einem Baue, auf welchen vielleicht auch im Parallelgliede „Sand" hinweist; daß in der Tat an die Situation des Steintransportes zu denken ist, sprechen die Parallelen Sir. 22, 14 f., 21, 16 (Hebr. deest.) deutlich aus. Da der Transport eine Arbeit ist, so scheint das Prädikat seinen verbalen Charakter noch erhalten zu haben und bezeichnet den von den Steinen (kollektiv wie *ἄμμος*) während des Transports notwendig und anerkanntermaßen ausgehenden Eindruck: *schwer* (drücken den Schlepper) *die Steine,* oder (tüchtig) *zu schleppen*[1]) (hat man an den) *Steine(n).* FRANKENBERG z. d. Stelle (ebenso v. GALL S. 3) faßt אֶבֶן als Genitiv. Dann müßte man ad sensum aus dem nomen regens כֹּבֶד noch ein Verbum כבד als Prädikat ergänzen. Sieht man aber כֹּבֶד als Verbalnomen an, welches prädikativ steht, so ist das der Kürze des Maschal ganz entsprechend.[2])

Jes. 30, 27 חִזֵּה שֵׁם־ה' בָּא מִמֶּרְחָק[I] בֹּעֵר אַפּוֹ[II] וְכֹבֶד מַשָּׂאָה[III]. Gewöhnlich wird das letzte Wort (*τὸ λόγιον*) jetzt mit נְשִׂיאִים Dünste zusammen gebracht, und dann an das Gewitter als beliebtes Bild einer Theophanie gedacht (MARTI, DUHM), während CHEYNE (Einleit. in d. B. Jes.) und ihm folgend KITTEL (bei DILLMANN) geradezu eine beabsichtigte Schilderung des כְּבוֹד ה'[3]) zu finden glauben, auf welchen Begriff dann durch כֹּבֶד angespielt würde. Die Deutung von מ' schöpft demnach aus anderweitigen Gottesschilderungen, zu welchen ihr das vorausgehende בֹּעֵר und nachfolgende כְּאֵשׁ den Weg weisen müssen. Jedoch enthält V. 28 und auch, was V. 27 von den Lippen sagt, Züge, die nicht

---

[1]) Im Parallelglied נטל; aramäisch = aufheben; ein (seltenes) Synonym im A. T. ist auch טרח.

[2]) Ein Seitenstück zu כֹּבֶד ist arab. kabda ein Klumpen Erde. Die Festlegung der Wurzel auf diesen Begriff scheint aber jung, denn der Gegenstand ist nicht unteilbar und dicht, die Empfindung der Schwere nicht vordringlich, und, wie zu vermuten, nicht älter als der Ackerbau. Die Benennung verrät eine gesteigerte Empfindlichkeit.

[3]) LXX: *μετὰ δόξης.*

oder nur zu Not in dem Gesamtbilde eines Gewitters untergebracht werden können.[1]) Die Deutung auf „Dünste" scheint daher erzwungen. Syntaktisch betrachtet, gibt V. 27 drei, oben durch Nummern angedeutete, Näherbestimmungen zum Hauptverbum, eine adverbiale, eine appositionelle mit Beibehaltung des Subjektes, und eine, die in einem selbständigen Zustandssätzchen mit vorangestelltem Prädikat besteht; das Zustandssätzchen selbst also dem oben erörterten Prov. 27, 3 ähnlich, steht im Satzganzen wie Dt. 20, 8 (verglichen mit V. 3). Die meisten Ausleger übersetzen „wuchtig", „Wucht" u. dgl. KITTEL hält die stark intransitive Aussprache für absichtlich gewählt. Der Grund für diese Wahl dürfte kein anderer sein, als die Empfindung, in welcher die LXX zu Prov. 27, 3 *βαρύ* schrieben — es ist ein Verbalnomen beabsichtigt; das Verbalnomen ist es dann, welches die Fortwirkung des Hauptsubjekts unterbindet, und verleiht so der Schilderung etwas Überstürztes, Frappierendes. Dürfte man ה in משאה als irreguläres Zeichen des suff. 3. sg. masc. ansehen (so STADE bei v. GALL S. 3) — die reguläre Schreibweise Ex. 23, 5; Nu. 4, 19 — so könnte es verstanden werden wie 2. Rg. 9, 25, wo ein strenger Gottesspruch über Ahab so betitelt wird. Es wäre dann zu beachten, daß sogleich ein Sprechwerkzeug erwähnt wird, während ein anderer Gesichtsteil voraus genannt worden ist. An Reden wäre also vielleicht zu denken, die als eine Zentnerlast einwirken und drücken auf den, den sie verklagen. Der einzige Unterschied gegenüber Prov. 27, 3 läge darin, daß das Nomen functionis metaphorisch von etwas Geistigem ausgesagt würde.

Jes. 21, 15 נָדְדוּ מִפְּנֵי חֶרֶב נִטּוּשָׁה וּמִפְּנֵי קֶשֶׁת דְּרוּכָה . . . . וּמִפְּנֵי כֹּבֶד מִלְחָמָה. Mit Recht halten die Ausleger gegen (fünfmaliges) *πλῆθος* der LXX an der Grundbedeutung fest: Wucht (MARTI). DUHM erinnert „schwer ist der Krieg" (Kap. 1). Unleugbar erhält bei dieser Interpretation der Vers einen Ab-

[1]) GRESSMANN, Ursprung der israel.-jüd. Eschatologie, findet (S. 34) den gemeinsamen Nenner der Gesamtschilderung in einem vulkanischen Schauspiel. Im Gegenteil wäre zu überlegen, ob die vorhandene Häufung verschiedener Bilder aus V. 27. 28 nicht auch noch um den „Jahvesamum" GRESSMANN's (S. 21) bereichert ist, vgl. auch GRESSMANN S. 59. — *βαρος* und *καυσων* nebeneinander Mt. 20, 12.

schluß, der nichts Neues mehr bringt, ein Resümé, wie es in abendländischer Rhetorik üblich ist. Für die morgenländische gelten aber eigene Stilgesetze. Die Stelle vergleicht sich besser mit Apoc. 6, 8, wo die Reihe der Plagen mit *θανάτῳ* geschlossen wird; dies ist nicht allgemein = Tod, sondern = דֶּבֶר. So ließen Jes. 21 die vorausgehenden חרב und קשׁת eher an ein Kriegsgerät denken, welches, sei es vom Propheten, oder vom Feinde, den Namen כֹּבֶד erhält: der geschleuderte Stein. Es wäre nämlich zu beachten, daß die andern Waffen so geschildert sind, wie sie sich im Gebrauch befindlich ausnehmen. Auch spürt man dann die Fortwirkung des נדדו auf טפניוג׳ und sieht der Schilderung an, wie die Leute erst dem Nahkampf ausweichen, dann den Fernwaffen Pfeil und Wurfstein, denen sie noch länger ausgesetzt bleiben, wie dem Schwerte. Oder sie haben sich in eine befestigte Stadt gerettet, gegen welche nun die Belagerungsmaschine ihre schweren Steine schleudert (vgl. BILLERBECK-JEREMIAS in Beitr. z. Assyriol. III S. 98, 170.)

Nah. 3, 3 bringt inmitten vieler Einzelmomente aus der Eroberung Nineves auch die folgenden: וְרֹב חָלָל וְכֹבֶד פֶּגֶר וְאֵין קֵצֶה יִכְשְׁלוּ בִּגְוִיָּתָם.

Die letztere Angabe erinnert sofort an Asurbanapals Annalen IV 79 ff: „Die Leichname, die die Straßen versperrten und die Plätze füllten — ließ ich aus Babylon, Kuta etc. herausbringen und warf sie hin in Haufen.“ Auch der Prophet verweilt bei der Vorstellung, daß so viele Erschlagene auf der Straße liegen, daß diese ihrem Zweck, den Verkehr zu ermöglichen, entfremdet wird. Nahe liegt also der Gedanke an ein schwer bewegliches Hindernis für die Füße, das noch nicht durch einzelne Daliegende, aber durch eine Auftürmung von Leichen dort, wo viele zusammen in die Pfanne gehauen wurden, gegeben ist; und daran scheinen auch LXX *βαρείας πτώσεως* gedacht zu haben. Nicht so die Ausleger. Mit Berufung auf 1. Rg. 10, 2 זָהָב רַב . . . חֵיל כָּבֵד, wo sie das vorangehende Adj. nach dem späteren רב interpretieren (s. hiergegen Kap. 1) wird auch zu Nah. 3 übersetzt „Menge“ oder „Masse“. Letzteres ist wohl etwas treuer, wenn man es nur nicht gewöhnlich rein synonym zu Menge verstehen würde. STRAUSS erinnert sich nebenbei der deutschen R.-A. „schwere Menge“, womit DELITZSCH bab. takbittu übersetzt. Von der

Menge der Erschlagenen redet aber der Prophet deutlich genug; in כֹּבֶד braucht man daher keine Tautologie zu רב zu sehen; der Prophet verweilt jetzt bei der Häufung der Erschlagenen: sie zu beseitigen, würde eine gewaltige Arbeit erfordern; wer ans Aufheben von Toten denkt, stellt sich unwillkürlich die Last vor; da כֹּבֶד primär die Ausübung der Schwerkraft bez. ihre Empfindung durch den Menschen, sekundär den Gegenstand, der die Schwerkraft empfinden läßt, bezeichnete, erscheint als einzig angemessene Übersetzung von כֹּבֶד פֶּגֶר: ein Ballen von Leichnamen; noch immer, wie der Prophet fortfährt, wächst derselbe. Diese Worte bereichern die Anschaulichkeit, die er erstrebt, um ein fruchtbares Merkmal, und es ist LXX nachzurühmen, daß sie diesen Zug nicht so ganz fahren lassen wollten, indem sie sich etwa das Aufschlagen der Getöteten aufs Pflaster vorstellten.

In allen Fällen, in welchen כֹּבֶד zur Verwendung kommt, läßt sich ein Merkmal der Bedeutung dieses Begriffes erkennen: Die Schwere, eine physische Eigenschaft. Ihre Wahrnehmung ist notwendig und primitiv genug, um bald eine eigene Bezeichnung zu erhalten, selbstverständlich unter mittelbarer oder unmittelbarer Anlehnung an den Namen eines Gegenstandes, dessen Kenntnis aber „längst verschüttet" ist (WUNDT, Völkerpsychol. I^{II} S. 463, 477). Eine Nötigung, diese eine Wahrnehmung mit noch andern zu vermengen, um den Sprachgebrauch des ersten stark intransitiv vokalisierten Gliedes der Wortsippe כבד verstehen zu können, ergab sich nicht, wie nunmehr im Hinblick auf die gesamte Wortsippe nochmals vergegenwärtigt werden möge.

Abzulehnen sind die Komplikationen der Grundbedeutung mit

1. Viel sein (Nah. 3, 3; Kap. 1). Eine Menge ist gegeben dann, wenn eine Mehrzahl von Individuen so zusammengefaßt ist, daß der Sonderbestand jedes einzelnen erkennbar und wiederherstellbar ist. Schwere hingegen beruht hauptsächlich auf der Dichtigkeit derjenigen Masse, an der sie beobachtet wird. Beide Wahrnehmungen treffen wohl zufällig zusammen, aber nicht zieht die eine die andere nach sich. Vieles zusammen kann wenig wiegen, ein Einzelding viel. Am Vielsein haftet das Merkmal Teilbarkeit, am Schwersein (relative) Ungeteiltheit, auf welche auch gemeiniglich der Eindruck der Schwere zurückgeführt wird.

Wie das begriffliche Denken die primitiven Wahrnehmungen dieser Art unterscheidet, so erfüllt die Sprache ihren Zweck, wenn sie gleichfalls die komplexen Vorgänge in ihre Elemente zerlegt. Wenn sie dieselben nicht mehr auseinander hält, so verflacht sie. Aus Gründen historischer Billigkeit und Einfachheit kann an einen Schriftsteller nicht mit der Voraussetzung herangetreten werden, die Verflachung sei bei ihm bereits eingetreten; und wenn sich sein Text ohne diese Voraussetzung lesen läßt, so ist er damit noch nicht zu einem gelehrten Sprachkünstler degradiert. Die Vielheit liegt in der Gesamtschilderung von Nah. 3, 3; sie ist, als vorherrschender Zug, mehrmals ausgesagt. כֹּבֶד gibt eine andersartige Auffassung des Schauspiels, die ebenfalls einem Einzelzuge desselben abgelauscht ist. Anders aber kann das Totalbild in uns durch Worte nicht hervorgerufen werden, als dadurch, daß sie uns veranlassen, Einzelzüge in Gedanken zusammenzusetzen. Eine neue Wendung in den auf die Schilderung verwendeten Worten begrüßen wir dankbar, weil sie zur sinnlichen Anschaulichkeit einen Beitrag liefern kann. Bedeutet eine Wurzel zugleich „viel" und „schwer", so wird die ihr entsprechende Vorstellung verschwommen.

2. „Heftig sein", wird zu Jes. 21, 15 gesucht. Zu verstehen ist darunter natürlich nicht der gleichnamige psychische Zustand, sondern eine Steigerung irgend eines, dem Zusammenhang zu entnehmenden Zustandes. Für die Steigerung hat der Hebräer bekanntlich eine grammatische Form (o_2), nicht ein eigenes Wort. Heftigkeit an Dingen ist wahrscheinlich nur eine deutsche Metapher von Belebtem auf Unbelebtes. Die psychische Heftigkeit zwar ist eine selbständig vorstellbare Erscheinung; doch steht fest, daß כבד in leicht intransitiver Aussprache von Körpergliedern in solcher Verfassung ausgesagt wird, die das Gegenteil der psychischen Heftigkeit bedeutet (s. Kap. 1): schwerfällig, also relativ unerregbar. Von der R.-A. כָּבְדָה הַמִּלְחָמָה wäre *kebed* statt *kobed* zu erwarten; der Metaplasmus ist so selbstverständlich nicht, wie häufig angenommen wird; kann er auch nicht endgültig an dieser Stelle ausgeschlossen werden, so soll doch versucht werden, tunlichst lange ohne ihn auszukommen. Darum also kann man es in Jes. 21, 15 vielleicht bei einem „schweren Gegenstand" belassen.

3. „Hell sein", wird wegen Jes. 30, 27, aber hauptsächlich wegen δοξα in den Begriff כבד eingeführt.[1]) Hell und schwer zugleich sind die Edelmetalle; der sprachlichen Prägung von כבד müßte man also die Kultur der Edelmetalle bereits vorausgehen lassen; für die vulgäre Wahrnehmung gehören aber zusammen erstlich Dichtigkeit und Undurchsichtigkeit; weiter aber „hell" und „durchsichtig", so gut wie „undurchsichtig" und „dunkel", „schwer und dunkel". Das Lexikon des Hebräers ist für „hell" reichlich versehen, für „schwer" kaum noch (dialektisch, bez. aramäische Entlehnung נטל). Daher ist es für die semasiologische Betrachtung von כבד geraten, von dem Merkmal „Helligkeit" bei Erforschung der mit der Wurzel und ihren Derivaten verbundenen Begriffe möglichst lange abzusehen, bez. es nicht für durch die Etymologie gegeben zu betrachten. Die Gleichung δόξα = כָּבוֹד zeigt lediglich, daß sich eine Vorstellung unter den Hebräern bildete, zu deren ständigen und zuletzt überwiegenden Elementen die Helligkeit gehörte. Es fragt sich, wann letztere so unzertrennlich zum Ganzen bezogen worden ist; von einem solchen Umschwung im Denken ist es bedenklich, anzunehmen, derselbe sei bereits, bevor es hebräische Literatur gab, zu Ende gekommen.

Wenn in כבודה, das noch zum Abschluß hier erwähnt werden möge, das dageš forte ernst zu nehmen ist, so läge in diesem Worte eine graphische Zusammenziehung eines Pᵉalal vor, das LAGARDE (Übersicht etc. S. 152, 3 f.) — und zwar für die drei Verbalaussprachen — zum Infinitiv quṭl (ebda. S. 151, Z. 28) als Verstärkung quṭull ansetzt (bei BARTH S. 27). Diese Infinitive können Kollektive bezeichnen, und so Ri. 18, 21, wo die Wahl ist zwischen „Troß", „Reichtum", „Gepäck". Für das letztere ist gegen BUDDE's Widerspruch, dem v. GALL folgt, die Entschei-

---

[1]) Über die von VOLLERS versuchte Beziehung unsrer Wurzel zur Sonnenscheibe s. Kap. 2 und später. — Im Jüdisch-Aramäischen ist die Bedeutung (laut DALMAN, aram.-neuhebr. W.-B. S. 181. 224) reichlich bezeugt: fegen o_2; h_1 nebst t_2 als Passiv; כָּבּוּד nomen actionis hierzu; makbed Besen, Palmzweig — zur Beurteilung dieses Sprachgebrauchs ist aber wesentlich, daß ihm o_1 nicht zur Seite steht. Es genügt, ihn entstanden zu denken vom biblischen o_2 und dem כָּבוֹד der Apokryphen aus: Von Gott ist er dort auf den König und zwar auch den heidnischen gekommen und so auch weiter herabgestiegen zum Haushalt des Bürgers und Bauern — eine sog. „Verschlechterung" des Wortes, cf. WUNDT I, II S. 530 f.

dung erleichtert durch τὸ βάρος;[1]) freilich kann man nicht nachweisen, daß die Auswanderer über sonderliche Wertgegenstände nicht verfügt hätten. Ihre Strategie ist offensichtlich von dem Gesichtspunkt beherrscht, *die Gepäckstücke*, die unentbehrlich, beim Vorrücken aber hinderlich sind, dem Verfolger nicht auszusetzen; und das ist vernünftig, auch wenn es nicht gerade Kostbarkeiten sind.

Ψ 45, 14 hat in der herkömmlichen Wortabteilung und Erklärung wenig Befriedigendes. „Lauter Pracht" ist als vorangestelltes Prädikat eines Nominalsatzes ungewöhnlich und zudem offenbar von LXX inspiriert. Läßt man den Ausdruck weg, so ist das Sätzchen: *„Die Königstochter ist drinnen, angetan"* etc. die logische Voraussetzung zu V. 15, sei der nichtgenannte Innenraum nun noch nach V. 11 bei ihrem Vater zu suchen, oder in einer Sänfte. Die lokale Endung von פְּנִימָה wäre noch nicht entmächtigt. Der festliche Zug, der ihrer Übersiedelung gewidmet ist, würde von V. 13 an beschrieben, anfangend mit einer tyrischen Huldigungsgruppe, aus deren Schilderung man vielleicht das allgemeine Verbum „bringen" für das folgende Glied entnehmen darf. Die zwei ersten Worte des V. 14 wären hierzu als direktes Objekt herüberzuziehen. Sehr nahe läge es, unter *kebudda* Ehrengaben der Reichen an die Königin zu verstehen; aber auch darin könnte die Ehrung bestehen, daß vornehme Leute huldigend das Gepäck der Königin selber tragen. Doch die Textgestalt der Stelle erlaubt keine bestimmten Aufstellungen; nur die Übersetzung „Pracht" ist zu wenig gesichert, um anerkannt werden zu können.

Zu Ez. 23, 41 bezeugen LXX die Femininendung und das ־, da sie ein part. pass. haben, ferner den stat. abs. des vorhergehenden Wortes; *kebuddā* ist hier also „sicher Adjektiv" (v. GALL S. 4); das zugehörige masc. heißt vermutlich kabûd und ist nicht unmittelbar mit כָּבוֹד identisch, könnte aber durch Betonungswechsel aus ihm hervorgegangen sein; der verschobene Akzent hätte das u verteidigt, während es sonst, wie üblich in ō

---

[1]) LUCIAN empfindet hier eine Schwierigkeit; indem er auf וְאֵת verzichtet, erhält er die Apposition τὴν ἔνδοξον, ist also wohl auf den geläufigen כָּבוֹד verfallen.

überging. כבודה mit o gesprochen, wäre ein Substantiv, wie רחוב, שׁאול, חגרה, בכרה, עבודה, עמרה etc., und könnte nur als Apposition zu מטה untergebracht werden. Nun sind freilich die dunkelvokaligen Adjektive auf allerlei Weise geschrieben: חרוּץ עשׂוּק עָמֻקּה עמוֹק; dies wird sich aber so erklären, daß die plene geschriebenen Formen (חרוּץ, עשׂוּק) die einzigen Überbleibsel der intransitiven Aussprache ihrer Wurzeln sind und sich neben der transitiven auch graphisch irgendwie abheben sollten; von עמוֹק dagegen ist der intransitive Sinn des o_1 immer bekannt geblieben, darum wurde auch das Adjektiv nicht besonders gekennzeichnet, weder im masc. noch im fem. In der Zeit der Vokalzeichen blieb daher für letzteres nur ֻ übrig, und diese Schreibung zog usuell dageš forte nach sich, sogar in אֻסָּפִים und analogen Formen, eine graphische Verdoppelung, die in der Tat nicht zu ernst zu nehmen ist. Es zeigt sich an der vielseitigen Orthographie, daß zwei Klassen von Adjektiven zu unterscheiden sind, solche mit ehemaligem u in zweiter Wurzelsilbe, und solche mit einem durch den Akzent geschützten u. Jenes ging unter dem Einfluß des Tones schließlich in o über, dieses, das sich neben der transitiven Vokalangleichung zu behaupten hatte, blieb in allen Fällen. Etwas Ähnliches wurde vielleicht durch die Differenzierung des adj. verb. von einem gleichlautenden nominalen Gebrauch desselben bewirkt: substantiviert כָּבוֹד, adjektivisch כְּבוּדָה, masc. kabûdu.[1]) Nicht in Betracht kommt unter solchen Umständen für עמוֹק, עשׂוּק und ähnliche eine Dehnung des ô aus a; dies ist für die etymologische Ableitung von כבוד nicht zu übersehen.

---

6. Kapitel.

Die (lautliche Gestalt oder) Wortform כָּבוֹד.

Ehe die strikte Anwendung der Grundbedeutung auf כבוד versucht werden kann, muß die grammatische Form dieses Wortes erörtert werden. Außerhalb des Hebräischen ist das Klangbild bisher noch nicht nachgewiesen. Von dem Phönizischen

[1]) Äthiopisch kebud schwer, lästig, schwierig, schwerfällig.

darf man bei dieser Übersicht absehen, da die an Vokalstützen arme Schrift der Phönizier zweideutig ist und außerdem hebräische Wörter dort entlehnt sein könnten. Im Aramäischen glaubte man das Nomen eine Zeitlang gefunden zu haben, in Sendschirli Adad-Inschrift Z. 11. Die Worte werden jetzt gelesen נתנה כברו. Graphisch besteht der Unterschied nur darin, daß bei ר die rechte Kante etwas länger gezogen wird als beim ד.[1]) — Südarabisch כבודת (auf Inschriften, z. B. HALEVY 192, Z. 9; 187, Z. 7; 535, Z. 6, 9; GLASER 1302, 1)[2]) bezeichnet nach herrschender Annahme eine Mehrheit von Dingen und gilt als innere Pluralform; ו dient an Stelle eines reinen Hiatus[3]) zur Auseinanderhaltung des vorhergehenden und nachfolgenden Vokals (Diphthongspalter). Die Übersetzung „Ehrengeschenk" ist offenbar nur ungefähr gemeint und lehnt sich an das hebräische Lexikon an. Möglich wäre auch: Pretiosen, Schatz u. dgl. Lautliche Identität mit hebräisch כבוד bleibt einstweilen fraglich.

Unter solchen Umständen braucht man wenigstens der Frage, ob כבוד im Hebräischen ein Lehnwort sei, nicht näherzutreten. Angesichts der vielen Bedeutungen, die es im Hebräischen nacheinander besitzt, hätte man sonst vermuten können, es sei zu wiederholten Malen immer wieder neu entlehnt zu den Israeliten gekommen.[4])

---

[1]) Vgl. LIDZBARSKI, Handb. d. nordsem. Epigr. II Tafel XXII und I S. 441. — D. H. MÜLLER in Wiener Zeitschr. f. K. d. Morgenl. VII S. 58, 132. — COOK, Northsem. Inscr. liest כַּבַּר, Größe, S. 167.

[2]) Mitgeteilt v. O. WEBER, in Mitteil. d. V.-As. Ges. 1901, 2 S. 2 u. ö.

[3]) WEBER a. a. O. S. 9; nur NIELSEN (Mitt. 1906 S. 316) erwägt wieder die rein vokalische Natur des ו.

[4]) Ein Wort wie Zirkel ist aus verschiedenen Wissenschaften und zu verschiedenen Zeiten aus dem Lateinischen und dann wieder aus dem Französischen ins Deutsche übergegangen, jedesmal in anderer Bedeutung. Auf dem Boden des Lateinischen und seiner Fortsetzungen läßt sich verfolgen, wie die Bedeutungen aneinander anknüpfen, die das Wort aufweist. Hielte man es dagegen für ein deutsches Wort, so bliebe unverständlich, wie es einmal eine Figur, dann ein Werkzeug bezeichnen kann, aber auch einen fehlerhaften Denkakt, eine Chiffre, eine Gruppe Menschen u. s. f. Die Übergänge wurden eben alle durch das lateinische Denken und dessen Fortsetzungen vollzogen, auf dem Boden des deutschen Denkens läßt sich zwischen ihnen kein begriffsgeschichtlicher Zusammenhang herstellen. So können auch im Hebräischen mehrdeutige Worte vorkommen, die ihre Mehrdeutigkeit nicht dem hebräischen Denken verdanken, sondern von demselben über-

Vielmehr muß versucht werden, die Wendungen, die in der Bedeutung von כבוד eingetreten sind, zu begreifen als solche, die sich auf hebräischem Boden vollzogen haben. Das wäre denn eine Entwicklung, die Eigentum der Hebräer wäre und so, wie hier, schwerlich bei einem anderen semitischen Volke wieder angetroffen werden kann. In bedeutungsgeschichtlicher Beziehung könnte daher כבוד ein spezifisch hebräisches Sprachgut sein, das wird nach dem Inhalt dieses Begriffes entschieden werden müssen. Dagegen kann das gleiche oder gesetzmäßig entsprechende Lautbild auch anderen Semiten geläufig gewesen sein; nur wird es, wenn es einmal bei ihnen gefunden werden sollte, wahrscheinlich eine andere als die im Hebräischen übliche Übersetzung erfordern. Man kann es also auch nicht für ausgeschlossen erachten, daß es — lautlich — ein sehr altes gemeinsemitisches Wort sei, das ausschließlich die Hebräer festgehalten, die übrigen aber aufgegeben hätten.

Die suffigierten Formen lehren uns, daß es jedenfalls nicht der Infinitiv der Grammatik nach Analogie von קָטוֹל ist. Man ist daher bei Feststellung der Bedeutungen von כבוד an die Definition dieser Art von Infinitiven in keiner Hinsicht gebunden. Übrigens wenn der inf. abs. dem Hebräischen nur als Kommando und in nachträglichen Analogiebildungen zu dieser Funktion erhalten ist,[1]) so rückt כבוד vermöge seiner Bedeutung von diesem Infinitiv noch weiter ab.

Es muß eine jener älteren Bildungen sein, für die der — freilich vage — Sammelname Verbalnomen eingeführt ist. BARTH (Nominalbildung S. 142) denkt es sich mehr infinitiv-

---

nommen worden sind, sei es aus einer gemeinsemitisch-vorsemitischen Sprache, sei es durch wiederholte Entlehnung aus einer Nachbarsprache. — Weitere Beispiele bei WUNDT, Völkerpsych. II S. 424. Eine lautliche Identität mit hebr. כבוד kann immerhin einstweilen nicht als ganz ausgeschlossen gelten. Es kann auch niemand ein Interesse daran haben, gerade diesen Lautkomplex anderen semitischen Sprachen abzusprechen, nur wäre es verwunderlich, wenn seine Bedeutung in anderen Sprachen die gleichen Wege gegangen wäre wie im Hebräischen. In der Bearbeitung, der es die vorhandenen Wörter unterwirft, liegt dessen Stärke. Eine solche ist am wenigsten zu spüren an den Kap. 12 behandelten Bedeutungen des Nomens. Mit ihnen könnte sich das Nomen, wenn es wirklich in einer anderen Sprache nachgewiesen wird, leicht berühren.

[1]) PRÄTORIUS, Zeitschr. d. D.-M. G. 56 S. 546 f.

artig, LAGARDE (Übersicht über .... Bildung der Nom. S. 28. 30) mehr adjektivartig. Soweit es notwendig ist, beide Möglichkeiten ins Auge zu fassen, spricht der Befund im A. T. mehr für das zweite.

Von der ersten aus wäre es zunächst ein Zustandsbegriff gewesen. Ob es diesen Charakter gewahrt habe, müßte sich daran ausweisen, ob es gelegentlich einen verbalen Charakter besitzt. Nun findet sich aber neben so häufigen כְּבוֹד יהוה niemals eine Aussage über Gott mit dem verb. finit. o_1 als Prädikat.[1])

Auffallenderweise hat es im A. T. keinen Plural; dies könnte so gedeutet werden, daß es einen Allgemeinbegriff bezeichne und dann trotz allem als Infinitiv entstanden sein müsse. Das Beharren bei der Einzahl kann aber auch daher erklärt werden, daß hebräisch כבוד dem religiösen Gebiete und Sprachschatze angehört; dem einen Gotte des Volkes gehörig, möchte auch bei Übertragungen der Vorstellung ins Bürgerliche und Politische die Vervielfachung ungewohnt gelautet haben. Jedenfalls kann dieser Mangel eines Plurals nicht eindeutig zugunsten einer infinitivischen Entstehung des Nomens כבוד angeführt werden.

Ferner könnte noch auf Nu. 24, 11; Mal. 1, 6 verwiesen werden, wo neben dem Nomen כבוד noch das Verbum, wenigstens im Intensivstamm auftritt. Das wird Absicht sein; der lautliche Anklang der Hauptbegriffe soll die ganze Rede tiefer einprägen; aber man würde dies rhetorische Mittel zu sehr belasten, wenn man ihm eine sprachliche Lehre über die Etymologie von כָּבוֹד entnehmen wollte. So wissenschaftlich wollen die Wortspiele der Alten nicht begründet sein.

Etwas günstiger steht es vielleicht — und das spräche für LAGARDE's Erklärung von כבוד —, wenn im A. T. nach Spuren eines adjektivischen Gebrauchs des Nomens gefragt wird:

---

[1]) Der masorethische Text enthält zwar eine solche Jes. 66, 5; indes ist seit langem die Punktation, auf welcher diese Auffassung beruht, aufgegeben (s. Kap. 4 S. 50). Daß die gesuchte Aussage in 1. Chr. 17, 18 verborgen sei, wäre bei dem Zustande des dortigen Textes (s. BENZINGFR z. d. Stelle) eine müßige Vermutung. Es fragt sich dann noch, ob die Aussage vielleicht im Namen יוכבד steckt, welcher in diesem Sinne zu untersuchen ist (s. Anhang). Einstweilen aber spricht dieses argumentum e silentio einigermaßen gegen die Auffassungen des Nomen als eines Infinitivs.

בזז זָהָב וְאֵין קֵצֶה כָּבֹד מִכֹּל כְּלֵי חֶמְדָּה Nah. 2, 10. LXX gehen einem Substantiv aus dem Wege *βεβάρυνται ἐπι* c. acc. Die Erklärungen des מִן bei den Auslegern schillern manchmal nach der unausgesprochenen Annahme eines stat. cstr. hinüber. WELLHAUSEN (Skizzen V 158) führt ihn — durch Streichung des מ geradewegs ein. Schließlich könnte man auch כָּבֵד punktieren. Wenn aber auf das Ḥolem etwas zu geben ist, so könnte hier ein stark intransitives Adjektiv gleich *gadol, qarob* etc. gefunden werden, welches eine Eigenschaft des זהב angibt, im Sinne von Kap. 12.[1])

Die Wortklasse, in die LAGARDE כבוד einrückt, bezeichnet wesentliche, sinnenfällige, Eigenschaften.[2]) In diesen Bereich würde es also gut passen. Substantiv wird ein solches Adjektiv als Subjekt von Sätzen durch Festlegung auf einen Träger, wie deutsch „Greis". Jüngere Beispiele dieses Sprachvorgangs im Hebräischen bei KÖNIG (Lehrgeb. II S. 307: „Identifizierung von Qualität und Besitzer."[3]) WUNDT (Völkerpsychol. I, II S. 280ff.) schildert — für frühe Zeiten — den Vorgang etwas abweichend: der Ort, in welchem Substantiv und Adjektiv ihren grammatischen Charakter erhalten, sei der Satz; innerhalb desselben könne ein Nomen einerseits zum Substantiv erhoben, andrerseits zum Adjektiv herabgedrückt werden; in ihn hinein also kam es als eine noch unentwickelte Zwischenform zwischen Substantiv und Adjektiv.

Die Untersuchung einer einzelnen Wortsippe ist nicht in der Lage, einer oder der andern von zwei Theorien über Nominalbildung, die als Ganzes beurteilt sein wollen, beizutreten. Wenn auch einige Umstände mehr für LAGARDE zu sprechen geeignet waren, so hat die Darlegung der Bedeutungsgeschichte von כבוד sowohl ihm wie BARTH gegenüber soviel Bewegungs-

[1]) Etwa: kostbar.

[2]) Bei אִישׁ ist das nicht mehr deutlich erkennbar. קָדוֹשׁ muß einmal etwas wie „glänzend, rein" bedeutet haben, gegen R. SMITH, Rel. d. Sem., Deutsche A. S. 309.

[3]) „Dabei wird immer zugleich ein materialer Bedeutungswandel herbeigeführt." WUNDT a. a. O. S. 464, 470. In anderen Sprachen findet die Substantivierung auch in Anlehnung an ein wirkliches, nur mit der Zeit von seinem Attribute resorbiertes Nomen statt. WUNDT (S. 538) bringt das Beispiel „bonne" aus „bonne domestique". Dieser Weg scheint im Hebräischen im allgemeinen wegen des stat. cstr. und wegen der Suffigierung weniger gangbar.

freiheit, als sie braucht. Das Nomen kann auf dem einen,[1]) wie dem andern Wege bald Gegenstandsnomen geworden sein. Ob es das ist und welcher Gegenstand entspricht, sind zwei Fragen für das 9. Kapitel.

Sollte nun dies, möglicherweise altsemitische, Nomen nicht an die genealogische Spitze seiner ganzen Wortsippe treten? Von dieser Empfindung ist die herkömmliche Darstellung der Wortbedeutungen der Sippe כבד in der Regel beeinflußt. Es wird dann angenommen, daß die meisten Vertreter der Sippe eine Entwicklung durchgemacht haben, die zur Herausarbeitung einer einheitlichen und einfachen (Grund-)Bedeutung „schwer" führte. כבוד aber wäre bei einer komplexeren Bedeutung stehen geblieben, die die verschiedenen Bedeutungsnuancen des Wortes im alttestamentlichen Lexikon präformiert hätte; welche, wurde schon bei der Besprechung von כֹּבֶד überblickt, das bei dieser Annahme eben auch noch nicht reinlich zu der einfachen Grundbedeutung durchgedrungen wäre. Eine Entwicklung hätte dann an כבוד freilich doch stattgefunden: die Ausscheidung gerade derjenigen Vorstellungselemente, welche die anderen Sippenglieder zu der Bedeutung „schwer" gebracht haben.[2])

Dies wäre eine förmliche Begriffsspaltung innerhalb der Wortsippe. Eine solche Spaltung ist nicht gerade unmöglich. Aber einfacher ist der Verlauf, wenn „Herrlichkeit" nur durch Assoziation zu einem der vorhandenen Worte hinzukam. Endgültig zu entscheiden zwischen beiden Arten des Verlaufs hat die Sprach- und Stellenvergleichung. Jene hat einstweilen bisher einen Ausgangspunkt geliefert, von dem aus hernach diese unternommen werden wird. Die Vergleichung wird darauf zu achten haben, ob die „Herrlichkeit" in כבוד gedacht ist als Folge irgend einer Schwere, bez. eines Konkretums, dem diese sinnenfällige Eigenschaft zukommt, sowie, ob כבוד gelegentlich noch ohne Licht gedacht wird, sowie, welches unter den sinnenfälligen Substraten für „Herrlichkeit" obenan steht.

---

[1]) Für den Bedeutungsübergang: Zustand oder Geschehnis — Ding ist כֹּבֶד ein Beispiel, außerdem עֻגָּלָה; רֹחַב; עֻצָּב; arab.: usdu; deutsch: Rechnung.

[2]) Gegen die Annahme mehrerer ineinander verschwimmender Merkmale als Grundlage von Wortbildungen s. WUNDT a. a. O. S. 461 Anm.; S. 472.

Wenn — ähnlich wie „eng“ und „ängstlich“ — je einmal Schwere und Herrlichkeit, Schwere und Ehre in dem der Sippe zugrunde liegenden Worte vereinigt lagen, wie hätte sich dann ein הִכְבִּיד „belästigen“, ein כָּבֵד „schwerfällig“ bilden sollen? Für das ganze Gebiet des verbalen Sprachgebrauchs von כבד ist die Bedeutung „Herrlichkeit“ in dem Sinne, wie sie das Nomen kennt, zweifelhaft. Aber selbst, wenn sie das Verbum gelegentlich enthielte, könnten es Rückwirkungen vom Nomen her sein, und die Annahme bliebe die einfachere, daß das Nomen die Vorstellung „herrlich“ durch Assoziationen, die nur am Nomen stattfanden, hinzugewonnen habe. Dann steht an der Spitze der Wortsippe nicht eine Komplikation zweier Vorstellungen, deren eine, „Schwere“, dem Gebiete des Tastsinnes angehört, die andere irgend einem anderen Begriffsgebiete, sondern ein Ausdruck für eine einheitliche und einfache Wahrnehmung.

Es ist gewiß von Belang, daß neben der semitischen Quadriga noch ein so plumpes Roß wie das Äthiopische mitläuft. Je weniger dort im fernen Süden originelle Denkarbeit getan wurde, desto mehr Aufschlüsse über die sinnenfälligen Grundbedeutungen der Wörter dürfen von dieser Sprache erwartet werden. Was die Äthiopen mit den anderen Semiten an Lautbildern gemeinsam haben, davon mögen sie die Bedeutungen vergröbert haben, aber eben damit konnte die spezifische Art der gemeinsemitischen Bedeutung erhalten bleiben. Seit der Christianisierung ist ohnedies Erstarrung und Verlust an zugeführten geistigen Gütern die Signatur der dortigen geistigen Entwicklung.[1]) In dieser Sprache ist — nach DILLMANN's Lexikon — ein Hinüberspielen der gesamten Wortsippe כבד nach dem Begriff „Herrlichkeit“ in jeder Beziehung unbekannt. Also entweder hat in bezug auf Abstreifung dieses Merkmals das Äthiopische geradezu die Führung unter den semitischen Sprachen, oder es hat hier überhaupt keinen Verlust zu verzeichnen: es hat die Assoziation nicht vollzogen, so wenig wie unter den Bedeutungen der Wortsippe dort: „reich“, „Ehre“, „ehren“ zu finden sind. Das hebräische adj. verb. kommt in der Sprache der Religiosität, in welche

[1]) Über „Dauertypen“ halbkultivierter Nationen vgl. VIERKANDT, Naturvölker etc. S. 192.

כבוד vorherrschend erhoben ist, überhaupt nicht vor; von babylonischen Göttern wird es in babylonischen Texten wohl ausgesagt, doch nicht im A. T. von Jahve. Auch auf das Überwiegen der einfachen Grundbedeutung im hebräischen Kausativ darf hingewiesen werden. Das babylonische Verbum ist direkt gegen die Bedeutung „herrlich sein" verwahrt. Es ist anzunehmen, daß sich die Menschen einstmals mit Worten verständigt haben, die mit komplexen Gesamtvorstellungen verbunden waren, aber zu einer Zeit, in welche die Lautgebilde der historischen Sprachen nicht ohne weiteres zurückverlegt werden können.

Auch der Schwere wurde man inne an einem schweren Gegenstande, dem noch viele andere Merkmale eigneten.[1]) Diesem wurde ein Name für die Wahrnehmung der Schwere abgewonnen, indem seine, des Gegenstandes, Vorstellung in eine zuständliche oder eigenschaftliche abgewandelt wurde. Damit war aber im Prinzip die Auslese des dominierenden Merkmals aus der Verknüpfung mit anderen, ohne welche es nicht wahrgenommen worden war, vollzogen. Die hebräische Sprache ist über das Zeitalter der vorherrschenden Entstehung der Gegenstandsbezeichnungen, soweit sie wissenschaftlich zurückverfolgt werden kann, bereits hinaus. Die Vermengung der oben besprochenen oder anderer Merkmale mit כבד würde die hebräischen Wörter ohne Grund in jenen mehr embryonalen Zustand zurückdrängen.

Der bekämpften genealogischen Gliederung unserer Wortsippe kommt auch nicht eine Andeutung LAGARDE's a. a. O. S. 33 zugute, welcher bemerkt, daß die starkintransitiven Eigenschaftswörter meist paarweise in „kontradiktorischen" Gegensätzen begegnen. Man mag sich vorstellen, daß die Glieder eines solchen Paares eine gegenseitige Attraktion aufeinander ausgeübt haben: גדל — קטן קרב — רחק etc., lautlich hinsichtlich der Vokale, bedeutungsgeschichtlich bis zur Herausarbeitung eines reinen Beziehungsbegriffs auf beiden Seiten. Ein solcher Begriff ist immerhin ein weit fortgeschrittenes Denkresultat, auch wenn es, wie „schwer", noch ein konkreter Beziehungsbegriff ist. Aber

[1]) „Es gibt keine Merkmale, die nicht Merkmale von Gegenständen sind"; WUNDT a. a. O. S. 471.

das Gegenstück קל[1]) ist lautlich nicht konform gebaut, auch nicht konform der leichtintransitiven Aussprache. Es würde also nichts nützen, diese durch Umlaut von כבוד abzuleiten. Natürlich ist כָּבֵד konkreter Beziehungsbegriff geworden,[2]) aber, da er des konformen Gegenstücks entbehrt, wohl erst später als obige. Das scheint darauf zu führen, daß das gegenständliche Vorstellungssubstrat von כבד noch lange mit dem Worte gedacht worden ist, wie etwa deutsch mit „drückend". Auch daß lange Zeit Derivate mit der M-Vorsilbe fehlen,[3]) deutet auf eine begleitende gegenständliche Vorstellung. Denn gerade Beziehungsbegriffe eignen sich zur Benennung von Objekten. Die mehrfache Gegenüberstellung mit anderen Begriffen, die das Lautbild כבד im A. T. erfährt, stellt übrigens zugleich eine gewisse Alliteration dar, und würde daher nicht älter sein als die Stellen, an denen sie begegnet.[4])

So ergeben sich keine Anhaltspunkte für das Nomen, das an der genealogischen Spitze unserer Sippe gestanden sein könnte. כבוד für das gesuchte zu halten, wäre unbegründet.

Ferner ist zu fragen, ob unter dem Artikel כבוד der Lexika vielleicht zwei Nomina zusammengeflossen sind; das zweite in defektiver Schreibung, doch freilich nicht nur dort, wo sie noch erhalten ist, könnte man sich dann im Anschluß an BARTH entstanden denken. Bietet sich ein Weg, sämtliche Bedeutungen von כבוד von einem Ausgangspunkte her zu begreifen, so verdient er den Vorzug. Die Annahme zweier verschiedener, später lautlich zusammengefallener Bildungen ist kompliziert.

---

[1]) Wünschte LAGARDE (a. a. O. S. 30), מעט als ein Gegenstück zu כבד ansetzen zu können?

[2]) Besonders deutlich Sir. 22, 14 äthiopisch.

[3]) Jüd.-aram. מַכְבֵּד bedeutet wohl „Feger". — Der Äthiope bietet ein M-Nomen an einer Stelle, die er notorisch nicht verstanden hat (Verwechslung von *βᾶρις* und *βαρύς*).

[4]) קל ist eigentlich der Gegensatz zu „schwerfällig", diese Bedeutung von כָּבֵד aber nach Kap. 1 wahrscheinlich erst aus der anderen: „lästigen Druck ausübend" abgeleitet.

7. Kapitel.

כָּבוֹד ins Griechische übersetzt.

Die Darstellung der biblischen Lehre von der Herrlichkeit Gottes hat bisher der Fassung, welche die LXX dem Begriff der Herrlichkeit gegeben haben, einen zuweitgehenden Einfluß eingeräumt. Wenn man zusieht, wie die LXX übersetzen, so ist *δοξα* ihr meistbenutztes, aber nicht alleiniges Äquivalent für כבוד, und außerdem benutzen sie *δοξα* noch für 24 andere Ausdrücke des A. T., von denen allerdings keiner an Verbreitung und Bedeutung dem einen כבוד gleichkommt.[1]) *δοξα* umfaßt nicht alle Momente, die in כבוד liegen können, und es umfaßt auch wieder mehr, als כבוד allein, eine strikte Gleichung zwischen beiden Nomina besteht nicht. Die Dehnbarkeit liegt auf der griechischen Seite, so vielen Begriffen kann *δοξα* gerecht werden nur, wenn es ein blasserer Begriff ist als כבוד. Dasselbe würde übrigens schon daraus folgen, daß es den verschiedenen begrifflichen Determinationen, zu denen es כבוד gebracht hat, genügen kann, da ja die hebräische Bedeutungsentwicklung unmöglich sich bei den Griechen hatte wiederholen können. Ein Abstraktum ist es, was die LXX dem כבוד unterlegt haben, nicht in der Absicht, diesen Begriff umzuwerten; allerdings ist nicht zu leugnen, daß gewisse Grundsätze alexandrinischer Synagogentheologie bei der Übersetzung mit geredet haben. War dies der Fall bei כבוד, so bedeutete die Unterlegung eines unzweideutigen Abstraktums in ihren Augen nach allem, was wir von ihrer Theologie wissen, einen Fortschritt. Auf alle Fälle war es nicht anders möglich, als daß *δοξα* der weniger determinierte Begriff war gegenüber כבוד.

Hierzu im Gegensatz scheint aber die Behauptung der Lexika zu stehen, *δοξα* bedeute im Sprachgebrauch der LXX etwas anderes, als sonst, nämlich ein Lichtphänomen. In dieser Hinsicht schweigt sich in der Tat nicht nur das klassische Griechisch aus, sondern auch die wissenschaftlichen Etymologien des Griechischen geben einer solchen Bedeutung des Nomens

[1]) Im Sirach auch für תואר (nach SMEND).

keine Grundlage. Man kann freilich dem angenommenen besonderen Sprachgebrauch von δοξα bei den Juden zu Hilfe kommen: Gewiß freuten sie sich des „gebildeten" Abstraktums, aber die textliche Umgebung, in die sie es einpflanzten, konnten sie nicht verändern, sie strahlte auf δοξα begrifflich so viel ab, daß es einen besonderen, vom übrigen Griechisch abweichenden, Sinn bekam. Damit wäre nun schon der Schwerpunkt des besonderen Sprachgebrauchs aus dem Nomen selbst heraus verlegt (1); außerdem aber wäre hervorzuheben (2), daß es ganz wider die Absicht der LXX war, wenn sich zu δοξα eine andere als die in der Profangräzität übliche Vorstellung bildete. Endlich könnte (3) — trotz der Abblassung — δοξα doch noch Vorstellungselemente, die in כבוד nicht enthalten waren, eingeführt haben. Auf diese drei Gesichtspunkte hin sind die apokryphen und sonstigen judengriechischen[1]) Stellen zu prüfen.

1. Eine große Anzahl Redewendungen ahmen das A. T. nach; δοξα als Objekt von „zeigen", „offenbaren" läßt daher über die Natur der δοξα-Vorstellung nichts erkennen. Das gilt wohl sogar noch von Lc. 2, 9 περιελαμψεν, denn das Besondere des Vorgangs könnte gerade darin gesehen werden, daß etwas aufleuchtete, von dem man solches nicht erwartet hatte; ebenso wie 9, 32 das „Weißblitzen" der Jesu sonst auch innewohnenden δοξα eine besondere Seinsweise derselben sein kann. δοξα και τιμη umschreibt den כבוד auf zweierlei Weise; soll da nun das erste ein Phänomen, das andere ein Gedankending sein? Eine Sonderstellung nimmt nur 1. Kor. 15, 41 an, wo den Gestirnen δοξα beigelegt wird. Ein Phänomen muß hier gemeint sein schließlich eben wegen der Sterne, und nicht das Wort δοξα bringt die Vorstellung des Sichtbaren in den Text, es könnte hier uneigentlich (ἄλλη) gesagt sein. Zwar nicht dieser Vers, aber seine ganze Umgebung ist eschatologisch. In den letzten Tagen wird manches Naturnotwendige geändert, auch die δοξα kann dann eine andere Gestalt erhalten. Vorausblicke auf die eschatologische δοξα könnten auch Lc. 2, 9; 9, 32 sein.

[1]) In sprachlicher Hinsicht gehört dazu auch das N. T., dessen Graecität auch nach THUMB, griech. Sprache im Z. A. des Hellenismus S. 121. 131 nicht „von hebräischer Ausdrucksform gänzlich frei ist", vgl. ebda. S. 169. 178 f. — Judengriechisch bedeutet hier nicht eine Mundart, sondern einen Schriftstil.

Paulus verlegt zu Erläuterungszwecken den Gegensatz „jetzige“ und „künftige“ δοξα unter den anderen, „irdische“ und „himmlische“, welcher sich mit jenem Gegensatze nicht deckt, aber doch Berührungspunkte mit ihm hat: die geglaubte und die geschaute δοξα. Beide sind schließlich identisch, jene wird von dieser dereinst abgelöst, doch so, daß nichts von dem, worin der Wert der geglaubten beruht, verloren geht, woher denn die große Mannigfaltigkeit der künftigen Ausgestaltungen und ihre sittliche Unterlage kommt, mit Bezug auf welche Paulus die Erörterung anstellt. Um nun ein Beispiel für die künftige δοξα an einem Gleichnis aus der Natur zu gewinnen, vertauscht er einen Moment „himmlisch“ mit „am Himmel befindlich“, ohne darauf Wert zu legen, daß dies ein nicht künftiges, sondern ein gegenwärtiges „himmlisch“ sei, ja sogar nach anderer, Paulus nicht unbekannter, Erwartung mit dem gegenwärtigen Weltlauf zu Ende gehen und nicht ins Künftige hineinreichen soll. Es bestätigt sich durch den Zusammenhang also, daß δοξα V. 41 mit einer Vorstellung verknüpft wird, wie sonst nicht.

2. Die Lexika hätten nicht sagen sollen, δοξα bedeute im Judengriechisch etwas anderes wie im klassischen. Man darf vielmehr so weit gehen, zu behaupten, es bedeute in der Regel dasselbe und solle es bedeuten. Erst durch den Träger der δοξα kommen Unterschiede in den Begriff. Jemandes δοξα kann nicht wohl anders als nach Maßgabe der Vorstellung, die man von ihm hat, gedacht werden; so erhält vom Gottesbegriff aus die Gott beigelegte δοξα eine spezielle Prägung, von welcher viel mit biblischen Ausdrücken geredet wird, und deren Realisierung auf Erden von der Zukunft erwartet wird; je nach der Lebhaftigkeit der religiösen Erwartung wird ein gelegentliches, mehr oder weniger deutliches, Hereinreichen der künftigen δοξα an einzelnen Frommen und bei einzelnen Gelegenheiten für möglich gehalten. An der jüdischen Lehre von der göttlichen δοξα, wie sie im griechischen Z.-A. lautete, hat das N. T. soweit festgehalten, geändert aber insofern, als es den Begriff auf eine sittliche Grundlage stellt — das folgt schon aus dem Gottesbegriff, an welchem sich die neutestamentliche Lehre von der δοξα wieder schöpferisch orientiert, während die Synagoge trotz ihrer Gottesehre sich die sittliche Natur der δοξα hatte entgleiten lassen —

und ferner noch insofern, als die Weise des A. T., über δοξα zu reden, nicht sklavisch, sondern souverän[1]) nachgebildet wird. Gerade diese zweite Neuerung hängt aber mit der ersten zusammen. Es ist nicht daran zu denken, daß das Neue, was das N. T. von δοξα sagt im Unterschied von der griechischen Synagoge, auf dem Wagen der Profangräzität importiert wäre aus fremden Kulten oder Systemen, sondern, wenn der Hergang unter moderne Kategorien gebracht werden darf, so brachte die neutestamentliche Lehre von der δοξα eine lebendige Reaktion gegen die griechische Synagoge, fußend auf dem hebräischen A. T.[2]) Hiermit wurde versucht, einerseits der ehemaligen übertreibenden Darstellung des Einflusses und Bereichs der sog. Hebraismen fernzubleiben, andrerseits der heutigen Tendenz entgegenzutreten, die das Judengriechisch rein aus dem profanen Griechisch erklären will, und das hebräische A. T. daneben sozusagen im Grabe liegen läßt, aber zugleich das gesamte geschichtliche und wirtschaftliche Band des Griechentums mit dem Orient einfach als etwas Vorhandenes ansieht, über dessen Entstehung man sich keine Sorgen zu machen habe.

Soviel ist gewiß richtig, das besondere Wörterbuch des Judengriechisch wird reduziert werden müssen. Es ist z. B. mit der größten Vorsicht anzusehen, wenn Sir. 43, 9 δόξα ἄστρων und (V. 12) des Tierkreises gefeiert wird und noch dazu in erbaulichem Zusammenhang, so daß diese δοξα von Gottes δοξα abgeleitet werden könnte. Sirach muß an das Leuchten der Sterne gedacht haben; aber es genügt, wenn er mit einer Umschreibung auf dies Phänomen unmißverständlich hingedeutet hätte; er brauchte es dann nicht beim Namen zu nennen; kurz, daß δοξα ein Lichtphänomen bedeute, geht aus dieser Stelle nicht hervor. 42, 16 erfüllt, parallel der leuchtenden Sonne, δοξα, alle Schöpfung. הדר (ist נהרה vorzuziehen, vgl. SMEND z. d. St.) findet sich für δοξα in 43, 1 f.: εἶδος οὐρανου ἐν ὁραματι δοξης, wie sonst: καλλος. In der Paarung von δοξα mit λαμπροτης Bar. 4, 24, in φως της δοξης 5, 9 sieht man nunmehr, zu welchen Wörtern in

[1]) Vgl. zu diesem Gesichtspunkt im allgemeinen FEINE, Christus und Paulus S. 97, 61, 174 u. ö.

[2]) Wird 2. Kor. 4, 17 mit αἰώνιον βάρος δόξης auf die „Grundbedeutung" der Sippe כבד angespielt?

beiden Ausdrücken die Vorstellung einer Helligkeit gehört. Weish. 7, 25: *„Die Weisheit ist ein Hauch der Macht Gottes und ein* (sonnen-)*reiner Ausfluß der δοξα des Allherrn“* führt auch nicht weiter als die Baruchstellen. Hat die *δοξα* Teil an der Natur ihres Ausflusses und auch an jeder Versinnbildlichung desselben?

3. *δοξα* ist die Summe alles dessen, wodurch einer (oder etwas) sich auszeichnet, also ein formaler Beziehungsbegriff; formal, indem der jeweilige Träger den Inhalt seiner *δοξα* bestimmt, und relativ, weil andere, vor denen er sich auszeichnet, notwendig zu dem Begriffe gehören; gäbe es keine anderen, so besäße der Träger keine *δοξα*. Höchstens Gott könnte für sich *δοξα* haben.[1])

Im übrigen kann aber das, wodurch sich einer auszeichnet, sogar auf Schwindel oder Abscheulichkeit[2]) beruhen Weish. 15, 9; Sir. 9, 11; 1. Mk. 2, 62. Dies ist glücklicherweise Ausnahme; in der Regel hat die *δοξα* eine reelle, legale, Grundlage, oft materiell; so ist die Paarung der *δοξα* mit *πλουτος* Sir. 24, 17; 45, 20 hier zu erwähnen; mit *ἐξουσια* 1. Mk. 14, 4 f. Auch, daß häufig ein einzelnes Wert- oder Prunkobjekt mit einem, wohl epexegetischen, *και* an *δοξα* angeschlossen wird, gehört hierher, — Beispiele, an denen sich die ins allgemeine erwähnte *δοξα* manifestiere, an schönen Frauen 2. Mk. 3, 26; *δοξασμα* Thr. 2, 1 = תפארת.

Oder sie wird durch ein Amt gebildet; der Richter Sir. 8, 14;[3]) 45, 23; der König 1. Mk. 10, 64;[4]) der Priester Sir. 50, 13; 2. Mk. 14, 7. Zur priesterlichen *δόξα* werden auch die Kleidungsstücke zu zählen sein: *στολη δοξης* Sir. 45, 7; 50, 11. Bar. 5, 1 f. — obwohl es auch eine *στολη πολεμου* gibt; *διαδημα* 47, 6; *ποδηρης* 27, 8; *σκευη* 1. Mk. 2, 9; *ἐνδυεσθαι* Sir. 6, 29; 1. Mk. 14, 9. Nur lenkt das Priesteramt in die göttliche, bez. von Gott ausgehende *δοξα* über; und da auch König und Richter unter Umständen von Amts wegen ein göttlich begründetes Recht auf *δόξα* geltend machen können, ist mit der amtlichen *δόξα* die Grenze der bürgerlichen erreicht.

Ferner mehr ideell: *δοξα* neben *τιμη* (Sirach; 1. Mk. 14, 21)

---

[1]) Von dieser Vorstellung läßt sich Peš. leiten: šubḥa und tešbuḥta für *δόξα*.

[2]) *δοξα* auf Kosten der Pietät erstrebt; Sir. 3, 11.

[3]) SMEND z. d. Stelle: vielleicht ist *την δοξαν* aus *τὴν εὐδοκίαν* entstellt.

[4]) Philo, in Exod. II, 45: *δόξα . . . ἡ . . . παρουσίαν ἐμφαίνουσα τῶν δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ βασιλέως λέγεται δόξα ἡ στρατιωτικὴ δύναμις.*

für den Juden rührt τιμη aus der Erfüllung des göttlichen Pietätsgebotes her; Gegenstück ἀτιμια Sir. 5, 13; 20, 11; 47, 20; 1. Mk. 1, 40. δοξα auch neben χαρις, dem Gottesgeschenk, das eigentlich auf unwägbaren und nicht durch menschliche Arbeit erlangbaren persönlichen Vorgängen beruht; Gegensatz Flüche Sir. 29, 6. Materielle und ideelle δοξα zusammen 2. Mk. 15, 13. δοξα haftet an der Einzelperson 1. Mk. 2, 8; mehreren kommt sie daher zu, Weish. 18, 24; 2. Mk. 4, 15. Diese Vervielfältigung ist offenbar sekundär und spät aufgekommen, das A. T. kennt keinen Plural von כָּבוֹד.

Von diesem Ehrbegriff ist ferner δοξάζειν denominiert, sowohl faktitiv: mit δόξα versehen, als deklarativ: δόξα zu sprechen.

Man besitzt also in der jüdisch-griechischen Literatur eine Reihe Stellen, an denen δοξα unzweideutig wie im sonstigen Griechisch gemeint ist. Eine andere Reihe, wo die δοξα ad sensum auf Gott zurückgeführt werden kann, vermag doch jene Stelle nicht aus der Welt zu schaffen, an denen die Zurückführung auf Gott unmöglich ist. Die jüdisch-griechische Literatur redet eben von bürgerlicher und von göttlicher δοξα. Die göttliche ist ein engerer Begriff als die biblische, denn auch das A. T. redet von bürgerlichem כבוד, dessen Beziehungen zum göttlichen seinerzeit zu erörtern sind. Der alttestamentlichen Zweiteilung hat die griechische Judenschaft ihre einfachere substituiert: von der göttlichen redet sie im Stil des A. T., von der bürgerlichen so wie jeder Grieche, und dieser letztere Sprachgebrauch hat sich denn auch im Jüdisch-Aramäischen eingebürgert, welches daher in diesem Stück kein getreuer Nachläufer des Hebräischen ist.[1])

Die dem A. T. nachgeformten Redeweisen der Apokryphen werden hier natürlich im allgemeinen übergangen, da ja das Original erörtert werden soll. Wichtig ist etwa die Paarung der δοξα mit Wolken Sir. 50, 7; 2. Mk. 2, 8 (Regenbogen); man lagert unter der δοξα Sir. 14, 27.[2])

Insofern der griechische Jude in seinem vergeistigten Gottesbilde auch δοξα kennt, hat sie Teil an der Lichtfülle, die zu seinem Gottesbegriffe gehört. Ein Philo hat sich vielleicht an alttestamentlichen Stellen gefreut, die eine ähnliche Gottesschilderung

[1]) Ehre des Weibes, des Wirtes, des Cäsar; LEVY, W.-B. zu d. Talm. II, 285b.

[2]) SMEND z. d. Stelle: „wohl freie Übersetzung".

ermöglichten, so Jes. 10, 17; Mi. 7, 8; Ψ 104, 2; wenn er sie ernsthafter beachtet hat. Bewußt aufgebaut aber hätte er die Gottesschilderung nur auf Phovastellen. So wird es vielmehr griechische Popularphilosophie sein, die ihn zur Ausstattung des Gottesbegriffs mit Licht bestimmte De somn. I, 13: der Logos πάντας ὑφῶν φῶτος ἀφθονίας. Logos = δόξα Gen. ex. ἀνέσπασεν αὐτὴν ἐκ τοῦ ΣΚΟΤΟΥΣ Philo S. 1761. Wie die Apokryphen bedienen sich einiger Ausdrucksweisen aus dem Gebiete der optischen Wahrnehmungen, wenn sie von Gott in seiner δόξα reden. Zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Schulen der Griechen regt sich das Gefühl, eine der Gottheit würdige Substanz sei das Licht (ZELLER, Philos. d. Gr.[3] I S. 478, 550; III, 1, S. 137 f., 141 f., 146), und die Stoa wird es sein, der es Philo nachspricht: ὀφθῆναι μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστιν, weitere philonische Stellen bei ZELLER III 2, S. 397, VALL., Geschichte der Logoslehre II S. 45). Hiemit wird hierbei von den Griechen das Mißverständnis abgewehrt, als dächten sie an ein gewöhnliches Feuer.[1] Angestrebt wird etwas Leuchtendes, Wirksam-Kräftiges, doch zugleich Immaterielles, und damit trifft das ewig unsichere Gedankenspiel Philos zwischen „real" und „ideal", species incorporea etc. in Ex 24, 10 und oft durch- aus zusammen. Das ist zugleich der Geist, welcher den LXX einen so weit fortgeschrittenen und elastischen Allgemeinbegriff wie δόξα empfehlen mußte, der einen keine Schwierigkeit durch die Sprödigkeit seiner begrifflichen Determination bereitete. Es ist nicht nur die Philosophie, auf die mit GRESSMANN, Ursp. d. isr.-jud. Eschatol. S. 116 f.) das Bewußtsein von der Uneigentlichkeit der Anthropomorphismen zu begründen wäre, schon vor dem Eingreifen dieser Wissenschaft konnten solche „mystisch" gemeint sein, — man müßte denn die Philosophie noch vor den ägyptischen und babylonischen Priestern anfangen lassen. Es ist vielmehr allgemein ein entwickeltes Denken, das an Stelle des naiven Realismus und der anthropomorphen Plastik des A. T. Schreiben und dem Immateriellen zuneigende Ausdrucksformen sucht, wie von den LXX seit den Untersuchungen von GFRÖRER und DÄHNE bekannt ist.

[1] Ansatz bei Eus. praep. ev. VIII, 10, 8 d) zu Ps. 19, 18: τὸ τῆς φύσεως ἀνωμοίωτον.

Zwei auseinanderzuhaltende Dinge also müssen der Darstellung der biblischen Herrlichkeit Gottes fürs erste fern bleiben:

a) Die Wiedergabe des Begriffs durch *δοξα* im jüdischen Griechisch.

b) Die äußerliche Anpassung des synagogalen Gottesbegriffs an griechische Lehren.

Durch die erste wurde der Begriff entleert, durch die zweite bekam er wieder einen Inhalt, aber nicht den authentischen, oder doch wenigstens nicht in der im A. T. zu findenden Zusammensetzung.

Die Übersetzung setzt an Stelle des auf mehrerlei Weise determinierten כבוד ein Nomen, das noch viele andere hebräische Begriffe ausdrücken mußte, den כבוד dennoch nicht in allen seinen Beziehungen ersetzen durfte; dieser blasse, formale Beziehungsbegriff, dem man griechisches Denken über den Menschen und seinen Wert ansieht, ist dem alttestamentlichen Begriffe nur zum Schein kongruent; um ebenso vielseitig werden zu können wie dieser, enthält er von vornherein dessen individuelle Züge nicht. Übersetzungen verfahren immer grob und gewaltsam, sie brechen die Spitzen und Konturen ab, um der Straffheit willen; als Übersetzung hat *δοξα* Wert; aber die Erklärung des zu übersetzenden Begriffs muß sich vorerst vom Anschluß an diese Übersetzung fern halten, über den Wert des Begriffs כבוד kann *δοξα* einige Aufklärung geben; aber nicht einmal darin, daß *δοξα* ein Abstraktum ist, sieht sich die Lehre von der geschichtlichen Entwicklung der Bedeutung von כבוד gebunden; es wäre auch gegen alle Analogie, wenn das Wort starr Verbalnomen geblieben wäre, welches es nach dem im vorigen Kapitel Gesagten gewesen sein muß, und doch eine solche Bedeutungsverschiebung erlitten hätte, daß man die Grundbedeutung von כבד gar nicht auf das Nomen anzuwenden vermöchte. Solche Verschiebungen werden eben ermöglicht, wenn ein Wort an wichtige Gebiete des Denkens festgelegt wird und mit ihnen lebt, wenn es — am leichtesten — zeitweise ein konkretes Substrat erhält.

Es wäre merkwürdig, wenn diese konkrete altisraelitische Herrlichkeit Gottes mit der synagogalen Ausstattung der Gottesgestalt voll Licht und Glanz identisch wäre. Diese, für alt-

testamentliches Denken doch periphere Ausstattung besäße ein solches Beharrungsvermögen, daß das Problem entsteht, ob die alttestamentliche Religion genetisch mit einer Lichtreligion zusammenhänge, — und dessen ist sie sich doch nicht bewußt.[1]) Wenn CREMER (bibl.-theol. W.-B. 5. A.) *δοξα* die in die Augen fallende, nach etwas aussehende, Erscheinung sein läßt, so ist der undeutliche Zusatz: Dies ist die Erweiterung, welche der Sprachgebrauch der LXX hinzufügt (welcher Sprachgebrauch? wem?) wohl schon von der Vorstellung einer substantiellen, metaphysischen, *δοξα* beeinflußt, welche die Synagoge Gotte beilegt, doch nicht einmal speziell mit diesem Ausdrucke. Auch wir denken uns ja Gott nicht von Finsternis umgeben; aber die Aussage über ihn müßte vor allem ethisch orientiert sein, das ist die synagogale Aussage aber nicht. Metaphysik ohne Ethik dabei, das mußte etwas anderes werden, als das A. T. über Gott zu sagen hatte, und anders auch als das N. T.

---

8. Kapitel.

Wissenschaftliche Darstellungen des Begriffes „Herrlichkeit Gottes".

Wie das vorhergehende Kapitel ergab, bestimmt den Inhalt des von Personen gebrauchten Wortes *δοξα* jeweils die Vorstellung, die von dem Inhaber entworfen wird; die *δοξα* Gottes steht vom Gottesbegriff der Judenschaft aus in enger Gedankenverbindung mit einem entfalteten Lichtglanz; beide, *δοξα* und Lichtglanz, mögen an Gott in der Regel miteinander gedacht worden sein; doch ist nicht erwiesen, daß *δοξα* förmlich auf die Vorstellung dieses Lichtglanzes festgelegt worden sei; nur dann wäre man genötigt, eine spezifisch judengriechische Wortbedeutung von *δοξα* in den Wörterbüchern anzusetzen.

---

[1]) Etwas anderes wäre es offenbar, wenn die bereits für sich bestehende alttestamentliche Religion sich von einer Lichtreligion dies und das geholt hätte, das ihr für die Form ihrer eigenen Gottesvorstellung tauglich erschien.

Obgleich die Lichtvorstellung auch dem Gottesbegriff des A. T. selbst nicht fremd ist, so wäre es doch voreilig, sie nach der Lehre der griechischen Judenschaft zu interpretieren, die aber in den Zusammenhang dieser Untersuchungen gehört; vollends aber, weil zwischen δοξα und Lichtvorstellung eine Gedankenverbindung bestehe, und weil die Lichtvorstellung im A. T. auch vorliege, der hebräischen Vorlage von δοξα, also כבוד, ebenfalls diese Lichtvorstellung zum Inhalte zu geben, das war eine Vereinerleiung, die nur unter Absehen von den logischen und sprachlichen Unterscheidungspunkten möglich war, die zwischen den drei Größen: δοξα, Lichtvorstellung, כבוד tatsächlich bestehen. Diese Vereinerleiung läßt sich nun weithin durch die bisherigen wissenschaftlichen Darstellungen verfolgen, und es ist hier der Ort, dies nachzuweisen, ehe die eigne Darstellung des Sprachgebrauchs von כבוד unternommen werden soll.

Sieht man genau zu, so zeigt sich die übliche Herrlichkeitsvorstellung doch wohl schon in einem Zusammenhang, welcher nur gelegentlich zu einer Erörterung des כבוד führt: „Gott thront, von seinem כבוד umgeben auf der Lade“ (DIBELIUS, Lade Jahves = Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. 7, S. 54).[1])

H. SCHULTZ (alttestamentliche Theol. 4. A. S. 589) bestimmt den כבוד „zunächst“ als „die wirkliche Lichtgegenwart“ Gottes; sehr ins Geistige wendet den Begriff KAYSER-MARTI (S. 125, 127).

EWALD (Lehre der Bibel etc. II, 1 S. 161 f.) unterscheidet zunächst eine schöpfungsmäßige Herrlichkeit, welche darin besteht, daß das Werk das Wesen des Schöpfers in sich trägt; dann spricht er von einer Versichtbarung der Herrlichkeit im Kultus, genauer der dem Opferfeuer entspringenden Rauchsäule; sie besteht in Licht und heißt gelegentlich auch so; deckt sich auch mit שֵׁם יהוה, welcher „den ganzen Gedanken und Begriff“ der benannten Person darstellt. Die Propheten vergeistigen (S. 173) den Begriff dahin, daß es eine Majestät Gottes für alle Zeiten gebe und geben müsse, und gipfeln im dritten Gebot des Dekalogs (hierzu noch eine nicht ganz verständliche Anm. 3).

SMEND (alttestamentliche Religionsgeschichte) faßt den Be-

[1]) Die Frage (ebda. S. 52): „Führt nicht schon das Wort כבוד darauf, an einen thronenden Gott zu denken?“ lohnt sich nicht.

griff vor allem sittlich-persönlich, daher er die Übersetzung „Ehre" bevorzugt (S. 219), oder von „Verherrlichung der Ehre" sprechen kann (S. 350). Durch sie werden Gottes Maßnahmen ausreichend motiviert. Sie offenbart sich (S. 361), ist synonym mit שֵׁם יהוה (S. 360). Für Deuterojesaja und Ezechiel bildet sie den letzten und höchsten Gedanken (S. 362), ist jedoch für beide verschiedenen Inhalts, d. h. die Tatsachen, in denen sie sich kundgibt, sind bei beiden nicht gleich. Bei Daniel haftet Gottes Ehre (S. 380) an seinem Volk, Land, Tempel als Repräsentanten; sie bekundet sich einerseits in der Niederlage profaner Mächte, gleichviel wer siegt, andrerseits im Glück seiner Gemeinde, namentlich darin, daß Gott das scheinbar Ohnmächtige in Dienst stellt. Das Heil Israels ist der Erweis der Herrlichkeit Gottes (S. 374), andrerseits geht die Meinung dahin, daß die Herrlichkeit seine Gerechtigkeit offenbart. — Dieser ganze Begriff tritt dann in Parallele zur nationalen Ehre Israels und zur Ehre des Privatmannes.

In den bisher vorgeführten Erklärungen begegnen sich zwei Typen der Auslegung, welche im Grunde beide aus δοξα, der Interpretation der LXX, schöpfen. Die einen fassen die Herrlichkeit auf als eine metaphysische Substanz, aus welcher Gott selbst besteht, und unterlassen nur mit Recht ein Eingehen auf die Frage, ob eine derartige Substanz zu Gottes Dasein notwendig sei.

Die andere Ansicht sieht in der δοξα eine sittliche Eigenschaft und führt zur lebendigeren Vorstellung einer solchen in die göttliche Person den Begriff eines Charakters im ethischen Sinn ein. Jene legen auf δοξα im Sinne des Scheines im Gegensatz zum grob-sinnlich greifbaren Realen den Nachdruck, diese auf δοξα = Ruhm und Ansehen. Fern bleibt beiden nur und zwar selbstverständlich der Gegensatz der Vorspiegelung zum Wirklichen.[1])

Gegen beide Typen tritt eine weitere Erklärung auf.

[1]) Philo, in Ex. II, 45: opinionem causat solam putandi videre gloriam divinam, faciens in occurentium mente apparitionem adventus dei — ist bestrebt, immateriell zu reden; läßt man dies außer Betracht, so sieht seine δοξα allerdings einer synagogalen Mittelhypostase gleich, wie DÄHNE, Gesch. d. jüd.-alex. Rel.-Philos. II, S. 55 meinte.

HOFMANN (Schriftbeweis 2, I, S. 85) denkt die Herrlichkeit überhaupt nicht ontologisch, sondern modal; von einer Herrlichkeit Gottes an und für sich, ohne daß eine Welt da ist, wird nicht gesprochen, sondern, sofern Gott zu einer Welt und Menschheit in einem Verhältnis steht; HOFMANN schließt sich an eine Formel ÖTINGER's an: (Heiligkeit ist Gottes verborgene Herrlichkeit), Herrlichkeit die aufgedeckte Heiligkeit.[1]) Vermutlich wird hierdurch nicht ausgeschlossen, daß man von Gottes Herrlichkeit auch *οὐσιωδῶς*, um mit den alten Dogmatikern zu reden, sprechen könne: sofern man nämlich Gott nicht anders denn herrlich denken kann, ist von seinem Selbst Herrlichkeit auszusagen und kann so auch in der Gottesbezeichnung ausgedrückt werden; man käme von dieser Seite wieder der Gleichsetzung mit שֵׁם ה׳ nahe, doch ist entschieden die Annäherung auf diesem Wege vorzuziehen, weil beide Formeln dabei nicht zu Hypostasen werden. Aber seinen lebendigen Inhalt bekommt der Begriff „Herrlichkeit", wenn er *ἐνεργητικῶς* gemeint ist. Es hängt hiermit unmittelbar zusammen, wenn er bei HOFMANN seine Hauptstelle in der Eschatologie erhält (a. a. O. II, 2, S. 561 ff.).

v. GALL's Monographie über die Herrlichkeit Gottes kehrt gleichfalls diese Seite des Gegenstandes stark hervor, unterscheidet sich aber von den vorigen durch Annahme einer geschichtlichen Entwicklung des Begriffs im Hebräischen. Zunächst ist כבוד die Erscheinungsform Jahves. Dann wird unter Herrlichkeit „Gottes eigenstes Wesen, das sich sehen läßt", verstanden, und zwar feuerartig vorgestellt; von Ezechiel ab ist die Meinung, daß sie an und für sich da sei, jedoch latent, bis zur Endzeit; dann wird sie offenbar (S. 61 f.). Wie man sieht, eine geradlinige Entwicklung in drei Stufen und zwei Schritten, die dritte kann man etwa als die Bereicherung der zweiten um die erste bezeichnen, die zweite ist eine Übertragung der ersten ins Metaphysische — es ist letztlich wieder *δοξα* im Gegensatz zur materiellen Leiblichkeit und zu menschlicher Unberühmtheit, welche die Erklärung beherrscht (S. 8). Das Vorspiel der gezeich-

[1]) An dieselbe anknüpfend, erklärt ÖHLER (Theol. d. A. T.[2] S. 187) die Herrlichkeit als die Offenbarungsseite des göttlichen Wesens, er hält sie für einen unbestimmten Ausdruck (S. 194), alles addiert UMBREIT, Die Sünde S. 99: „Schwergehalt (!) des Wesens in Offenbarungsfülle."

neten Entwicklung ist jedoch dadurch bemerkenswert, daß die Erscheinungsform Jahves namhaft gemacht wird; sie bestehe im Gewitter, einerseits, weil er ein alter Gewittergott sei, andrerseits, weil Wolke, Blitz und Donner in der Schilderung von כבוד Jes. 6 erkannt werden. Der letztere Grund wird manchem Widerspruche ausgesetzt sein, da er ins Innere des Jerusalemer Tempelgebäudes einen meteorologischen Vorgang zu verlegen nötigt.[1]) Außerdem entsteht das sprachgeschichtliche Problem: Ist der Ausdruck כבוד ה' für das Gewitter geprägt worden, wie ging das zu, oder war er schon da und wurde auf es festgelegt, was bedeutete er vorher? Was für ein Gottesbegriff bez. was für eine Auffassung des Gewittervorgangs wird ferner unter solchen Umständen vorausgesetzt? Die Fragen berühren letztlich die alttestamentliche Gotteslehre.

Etwas anders erscheint die Entwicklung der Vorstellung der Herrlichkeit bei v. CÖLLN-SCHULZ (bibl. Theol. I, S. 163), wo der Satz beachtenswert ist: „Erst die späteren Juden denken sie sich als einen körperlichen Lichtglanz, welcher die Gottheit umgibt." Denn die griechisch-jüdischen Stellen, die zu Eingang dieses Abschnittes betrachtet wurden, haben, was v. CÖLLN Positives ausspricht, bestätigt, und es liegt Veranlassung vor, dem Winke, ob die früheren Juden anders gedacht, weiter nachzugehen. Im übrigen ist für v. CÖLLN die Herrlichkeit = Inbegriff aller Vollkommenheiten; nur „symbolisch" zeigt sie sich in sichtbarer Gestalt, im Tempel, im Gewitter etc.

Hiermit berührt sich DILLMANN-KITTEL (Handb. d. alttest. Theol., S. 283): Die Summe der Wesenseigentümlichkeiten und Attribute; die Gegenwart des geistigen Wesens Gottes, so weit es offenbar wurde. Doch wird zugegeben, daß es etwas äußerlich Sichtbares und Vernehmbares (Lichtglanz, Donnerstimme) an mehreren Stellen bezeichne.

Eine logische Verbindung zwischen dem „strahlenden Lichtglanz, welcher den persönlich erscheinenden Gott umgibt", und dem „Inbegriff aller der Person Gottes eigenen Vollkommenheiten, sofern sie offenbar werden", findet RIEHM (alttestam. Theol., S. 282 f.) darin, daß „dieser Lichtglanz der Wiederschein

[1]) Vgl. darüber Dibelius, a. a. O.

der Wesensvollkommenheit Gottes ist", und zwar für die prophetische Gotteserkenntnis. Auf der vorausgehenden Stufe der Religion ist „das Feuer die sinnenfällige Erscheinung seiner Herrlichkeit und Heiligkeit, während die Wolke dazu dient, seine Herrlichkeit zu verhüllen" (S. 154 f.). Es sei eine allezeit beibehaltene Vorstellung, daß Gott für die Menschen in dieser Weise zwiefach umgeben sei, so daß die äußere Schicht (Wolke) die Kraft der inneren (Licht) aufhebe, wenigstens für gewöhnlich. In der Eschatologie läßt RIEHM den Begriff zurücktreten.

Die meisten Darstellungen der Lehre von der Herrlichkeit leiden nicht etwa darunter, daß sie das Richtige überhaupt nicht enthielten, sondern das ist ihr Mangel, daß sie neben das Richtige noch außerordentlich viel anderes stellen, wodurch dann der Begriff jene allumfassende Weitschaft enthält, die ihn, je nachdem man will, allzu gelenk, aber eigentlich ungelenk macht. Das haben diese Darstellungen aber von den LXX. Die haben den vagen Allgemeinbegriff formuliert.

Es wird sich also darum handeln, das Richtige präziser anzufassen, den geschichtlichen Kern und Anfang ohne die Ringe, die sich mit der Zeit rundum angesetzt haben, und die ja niemand — am wenigsten von vornherein — für verfehlt halten wird. Man kann die ganze Entwicklung, die der Begriff genommen hat, bejahen und ist doch nicht der Verpflichtung enthoben, seinen Kristallisationspunkt bloszulegen; denn von dem aus begreift sich dann leicht, wie sich alles andere um ihn geschichtet hat, was es soll, und worin sein Wert liegt. Bindet man nun die zu untersuchende Entwicklung an das feinst durchgeführte chronologische Schema der alttestamentlichen Literatur, setzt aber an den Anfang der Entwicklung einen Begriff von Herrlichkeit, der sich nicht sorgfältig mit Apokryphen und N. T. auseinandergesetzt hat, so ist klar, daß das Hysteronproteron das Bild der Entwicklung von vornherein verdirbt; infolge der Fehlerquelle kommt es zu keiner einleuchtenden Entwicklung, ganz abgesehen davon, daß sie sich in der lebenden Sprache abgespielt hat und daher relativ unabhängig ist von jeder angenommenen Chronologie der Literaturdenkmäler. Es bleibt noch als Ausgangspunkt lediglich der sprachvergleichende Befund, und auf diesen

hat sich VOLLERS „die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes“ (Archiv f. Rel.-Wiss. IX, 176 ff. 1906) denn auch zurückziehen wollen. Allein er verstärkt ihn um ein arabisches Element („Mitte“), das im Hebräischen erst nachzuweisen wäre, und ganz gut (Kap. 2) im Arabischen sekundär hinzugekommen sein kann, und ferner sucht er die fragliche „Mitte“[1]) am Himmel schließlich doch geleitet von allgemeinen Erwägungen, die an der üblichen biblischen Herrlichkeitslehre mit orientiert sind. Hier taucht schon, wie oben angedeutet, die Frage auf, in welchen Beziehungen zu einer Lichtreligion das A. T. stehe.

Die Beziehung zur Lichtreligion haben CHARLIER (Z. D. M. G. LVIII) und VOLLERS a. a. O. erwogen aber nicht erwiesen. Was CHARLIER bringt, haftet an der Tempelachse und an dem „Leuchten des Angesichts Jahves“ (a. a. O. S. 393). Jene mag von irgendwo überkommen sein, wo sie ihre Einrichtung auf Grund der Astralreligion erhalten hatte, und kann ihr doch in der Tendenz so fern gestanden haben, wie die christlichen Kirchen. Zudem wird mehrfach betont, daß der Tempel eigentlich um 180° anders stand, wie andere Tempel. Das „Leuchten“ aber ist eine hübsche Metapher aus dem menschlichen Verkehr und denn auch von Gott als Gefühlszustand ohne optische Beigaben ausgesagt.

VOLLERS gibt zu, daß der Sprachgebrauch des A. T. (a. a. O. S. 177) die solare Fassung des Gottesbegriffs nicht nahelegt; wenn כבוד einst die Sonnenscheibe bezeichnet habe, so brauche das hernach nicht mehr empfunden worden zu sein. Dann ist aber nicht einzusehen, woher die LXX zu ihrer Interpretation kamen, ihr Zusammentreffen mit der ursemitischen Vorstellung wäre lediglich ein belangloser Zufall, eine unverbindliche Rückbildung (gegen VOLLERS S. 184). Man müßte schon zu der Ansicht neigen, daß die Vorstellung der göttlichen δοξα in Kontinuität durch die Jahrhunderte zurück bis in das vorgeschichtliche Zeitalter zurückreiche, in welches VOLLERS den Namen כבוד für die Sonnenscheibe ansetzt. Daß dieser Name bald verschwand, wäre nicht weiter verwunderlich, mehr aber,

[1]) Gegen VOLLERS a. a. O. S. 181, spricht auch, daß „Atmosphäre, Luftkreis“, wenn sie von dem Element „Mitte“ aus benannt wurden, doch nicht in dem Sinne in der Mitte liegen, wie es VOLLERS für die Sonne gedacht haben will.

daß er überhaupt aufkommen konnte. Ex. 16, 7. 10 z. B., um von andern Stellen abzusehen, wäre als Erzählung eines einfachen Sonnenaufgangs unverständlich.

In anderem, radikaleren, Maße, suchten die vorausgegangenen Kapitel den Rückzug auf den sprachgeschichtlichen Ausgangspunkt zu bewerkstelligen, und erblicken ihn in einem Verbalnomen, welches die Aussage der „Schwere" macht, wahrscheinlich als Name eines Gegenstandes. Es muß nun zugesehen werden, wie sich dazu der alttestamentliche Sprachgebrauch von כבוד verhält. Der Weg vom Ausgangspunkte weiter wird nicht planlos verlaufen, ist doch auch der Endpunkt der herauszustellenden Entwicklung, die δοξα, gegeben; die angenommenen Bedeutungsübergänge werden sich daran ausweisen müssen, daß sie der Einmündung in den griechischen Begriff vorgearbeitet haben. Auch hierbei hat das Werturteil keine Stimme; was zu δοξα hinneigt, ist nicht etwa Verschlechterung, und das Ursprünglichere besser; in dem Ursprünglichen kann vieles präformiert gewesen sein, das bewußt ergriffen wurde und von dem Ursprünglichen aus hinzuerworben wurde, immerhin könnte sich also eine Kontinuität in der Herrlichkeitsvorstellung ergeben. Welcher Art die Kontinuität sein wird, läßt sich im voraus nicht sagen. Jedenfalls darf die Untersuchung nicht darauf ausgehen, die Kontinuität um jeden Preis zu sichern. Wenn sich gar keine nachweisen läßt, muß sie es sich auch gefallen lassen, sie müßte dann eben das Nähere über den mit der Vergangenheit erfolgten Bruch feststellen. Nur darum handelt es sich nicht, die in δοξα vorhandenen Vorstellungselemente im A. T. unterzubringen. Denn daß diese in den Vordergrund rücken, dadurch, daß das an כבוד Charakteristische erblaßt, daß der alttestamentliche Begriff durch Reduktion seiner Merkmale und Verallgemeinerung auf das Niveau des griechischen Abstraktums gebracht wurde, das ist das Faktum, welches in diesem und dem vorigen Kapitel zunächst einmal als solches aufgezeigt werden konnte. In den folgenden Kapiteln werden sich die einzelnen Beispiele und Belege dazu einstellen.

9. Kapitel.

כבוד als ein gegenständlicher Begriff.

Es mußte abgelehnt werden, den Wert des Ausdrucks *δοξα* aus dem Kontext zu bestimmen (Kap. 7). Erstens wäre dies Verfahren einem so weit fortgeschrittenen Sprachschatze gegenüber, wie ihn das Griechische bietet, doch nicht aussichtsvoll. Zweitens besteht der Kontext vielfach aus Nachahmungen alttestamentlicher Redewendungen, bildet also den Hintergrund der Vorstellung כבוד, und geht erst durch diese Vermittlung auf *δοξα* über. Wenn der hebräische Sprachgebrauch, der sich um כבוד kristallisiert hat, bei den Hebräern entstanden ist — und daran zu zweifeln, ist in der Gegenwart kein Grund vorhanden —, so darf der Kontext von כבוד zur Bestimmung dieses Begriffs ebenso herangezogen werden, wie das für den Kontext von *δοξα* durch die eben erwähnten Gründe verboten war.

Die Stellen, welche von כבוד reden, zerfallen vorerst in solche mit mehr schwungvoller und solche mit mehr einfacher, nüchterner Sprache. Als man diesen Gegensatz noch glatt unter das Schema: poetisch-prosaisch bringen durfte, war das Urteil über den verschiedenen Wert beider leicht zu fällen. Die „poetischen" Stellen galten für subjektive Ausmalungen dessen, worüber das ganze Volk in Prosa redete, ihr Inhalt unter Umständen für eine gottgesandte Neuerung zur Belehrung der Masse. Inzwischen ist man inne geworden, daß es falsch ist, so mit Kategorien der modernen Literaturgeschichte zu arbeiten. Was im A. T. prosaisch lautet, muß nicht Sprache des täglichen Lebens und des gemeinen Volks sein; was poetisch, ist nicht notwendig individuell. Um von den Erzählungen abzusehen, an welchen auch das Volk ein Interesse haben konnte, sie in schwungvolle Form zu bringen, so bedienen sich die kultischen und gesetzlichen Texte einer Sprache, die auf den Ritualen beruht und mit diesen in einen auch hinsichtlich der Form deutlich poetischen Stil zurückreichen kann, freilich nicht in einen individuellen, sondern in den von einem Berufskreis, der Priesterschaft, gepflegten. In die Rituale aber gehören auch religiöse, zum Vortrag während der Kultusausübung bestimmte Texte, und

daß unter diesen die Vorfahren des Psalters zu suchen sind, hat uns die assyrisch-babylonische Literatur gelehrt. Wieviel Zwischenstufen zwischen der ritualen Poesie und der alttestamentlichen Frömmigkeitspoesie liegen, ist einstweilen unbekannt. Aber auch wenn man einen langen Umweg annehmen müßte, so besteht doch die Möglichkeit, daß irgend eine, für höchst individuell gehaltene Dichtung eine alte Litanei verarbeitet hat, daß größere oder kleinere Stücke von Tempelliedern in die Synagoge gerettet worden sind, oder daß altertümliche Gedanken in Umdichtungen aufs neue hervorgeholt wurden.

Die Einteilung des zu vergleichenden Sprachgebrauchs in einfache und schwungvolle Stellen ist dadurch immerhin nicht hinfällig geworden. Nur kann man bei einzelnen Stellen im Zweifel sein, welcher Abteilung sie zuzuweisen sind. Der Unterschied zwischen beiden ist nur graduell. In die Abteilung für einfacheren Sprachgebrauch ordnen wir die Stellen, die knapp im Ausdruck sind und zugleich wiederholt im A. T. begegnen, so daß sie den Eindruck ständiger R.-A. machen, welche der jeweilige Text übernommen hat. Es ist nicht notwendig, daß er den ursprünglichen Sinn der R.-A. noch mit übernommen habe. Nicht darum handelt es sich also jetzt, zu bestimmen, was כבוד an den in Betracht genommenen Stellen jetzt noch bedeute, sondern ob sich der vorhandene Sprachgebrauch derart zusammenfassen lasse, daß sich daraus etwa das genus proximum erkennen läßt, in welches diejenige Vorstellung von כבוד gehört, mit Rücksicht auf die der Sprachgebrauch seinerzeit entstanden ist, den die alttestamentliche Literatur übernommen hat. Auf diesem Wege soll versucht werden das Gebiet zu suchen, in welchem sich der vorbiblische Begriff כבוד bewegt hat. Als Daten zur engeren Begrenzung dieses Gebietes werden uns dann der sprachgeschichtliche Ausgangspunkt und die dichterischen Stellen dienen können.

Einige Stellen sind einstweilen beiseite zu lassen, an welchen man darauf gefaßt sein muß, das Wort in mehr oder weniger individueller Umbiegung seiner Bedeutung angewandt zu sehen, weil es nämlich einem äußerlichen Formprinzip zuliebe herbeigeholt ist. Da ist der Psalmus Abecedarius zu nennen Ψ 145, 11; auch V. 5; wahrscheinlich auch die Alliteration, die aus der

Gegenüberstellung mit קָלוֹן, כְּלִמָּה Hab. 2, 16; Prov. 3, 35; כְּסִיל Prov. 26, 1. 8 hervorklingt. Die rhetorische Opposition zu קלון und כלמה hat jedenfalls auf die Entwicklung des Begriffs Einfluß ausgeübt. Das Kontrastierende, das der Begriff כבוד zuvor auch schon, aber mehr als einen Nebengedanken enthalten hatte, wurde im Lichte dieser Gegenüberstellung und späterhin auch außerhalb ihrer das dominierende Merkmal des Begriffs.[1])

Das A. T. bringt Aussagesätze, welche nicht lediglich den Begriff ihres Subj. entfalten wollen (fig. etym.; überhaupt analytische Urteile), sondern ein im Subj. nicht schon bereits mitgedachtes Moment zu der Gesamtvorstellung, die mit dem Satze verbunden ist, beitragen. Findet sich ein solcher Satz bei mehreren Schriftstellern, so darf man ihn als ständige R.-A. ansprechen.

In diesem Punkte ist dem Verfahren MAX MÜLLER's zuzustimmen, das davon ausgeht, daß Beobachtungen an der Sprache über das zurückführen können, was ihre Schriftsteller sagen.

Eine solche R.-A. zieht dann andere Wendungen in ihre Kreise hinein. Jemand will sich etwa gewählt ausdrücken; er eignet sie sich nicht wörtlich an, sondern setzt Synonyma ein; vielleicht, zeigt der Kontext, will er in der Bedeutung der R.-A. eine neue Seite hervorkehren; vielleicht strebt er nur im allgemeinen nach einer gewählten Sprachform.

Nicht die statistische Häufigkeit ist das unerläßliche Kriterium dafür, daß eine Wendung den Charakter einer ständigen R.-A. besitze. Bei dem anerkannten Mißverhältnis des hebräisch Geredeten und Geschriebenen zu dem uns auf hebräisch Erhaltenen kann in der Tat der Statistik an dem noch vorliegenden, hebräischen Schrifttum die ausschlaggebende Stimme, ob eine R.-A. ständig ist oder ob eine singuläre Ausdrucksweise vorliegt, nicht zugestanden werden. Auch solche Verbindungen, in denen כבוד nur einmal begegnet, sollen im folgenden beachtet werden, wenn nämlich der singuläre Ausdruck ein Synonym zu einem

---

[1]) Šurpu III, 13, Amarna 196, 39 stellen קלל gegenüber; ist קלן damit an obigen Stellen kontaminiert? ZIMMERN's Übersetzung „Ehre und Schande" charakterisiert sich als Anleihe am hebr. Lexikon.

häufiger mit כבוד verbundenen bildet, oder wenn er sich zwanglos aus einer Grundanschauung begreifen läßt, die auch bei Bildung der häufiger vertretenen Redewendungen wirksam gewesen ist.

ראה c. acc. Ex. 16, 7; Nu. 14, 22; Jes. 62, 2; 66, 18 bis; Ez. 3, 23; Hag. 2, 3; Ψ 63, 3; 97, 6;
ferner n_1: Ex. 16, 10; Lev. 9, 6; Nu. 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6; Jes. 60, 2; verwandt Ψ 102, 17;
h_1: Ex. 33, 18; Dt. 5, 21; Esth. 1, 4;
מראה c. gen. Ex. 24, 17; Ez. 1, 28.

הִנֵּה weist auf folgenden כבוד hin: Ex. 16, 10; Ez. 3, 23; 8, 4; 43, 2. 5.

גלה c. subj. Jes. 40, 5 (die übrigen Stellen mit גלה gehören nicht hierher).[1])

זרח c. subj. Jes. 60, 1.

עלה Ez. 11, 23; n_1: Ez. 9, 3.

יצא c. subj. Ez. 10, 18; vgl. andrerseits הִפְשִׁיט c. acc. Job. 19, 9; subj. zu דלל Jes. 17, 4 (niedrig sein); נקלה Jes. 16, 14 (als leicht gelten); כלה Jes. 21, 16 (unwahrnehmbar werden, ἐκλείψει).

גלה 1. Sam. 4, 21; Hos. 10, 5.

בוא c. sub. Ex. 33, 22; Jes. 59, 19; 60, 13; Ez. 43, 2. 4; Mi. 1, 15; vgl. die Frage Ml. 1, 6 mit אַיֵּה, die auch aus 1. Sam. 4, 21 herausgehört wurde.

עור Ψ 57, 9 = 108, 6.

ירד 2. Chr. 7, 3 (Ψ 49, 18 ist wohl anders bedingt).

רום Ez. 8, 4 und durch Konjektur auch 3, 12 (s. CORNILL, KRÄTZSCHMAR z. d. St.); Ψ 108, 6; 113, 4b.[2])

עמד Ez. 3, 23; entfernt z. vgl. שׁכב ב״ Jes. 14, 18.

שׁכן Ex. 24, 16; 40, 35; Ψ 85, 10; hierzu h_1 Ψ 7, 6 und מִשְׁכָּן Ψ 26, 8; שׁכן, das als Nomadenausdruck gelten darf, setzt oft voraus, daß eine Strecke Wegs zuvor zurückgelegt ist Ex. 24, 16; vgl. Nu. 9, 17; 10, 12.

Der vorgeführte Sprachgebrauch beschränkt sich nicht auf eine Bedeutung des Nomens, auf den כבוד Gottes, sondern er

[1]) Bis auf dies also schmilzt VOLLER's Befund (a. a. O. S. 176) zusammen: „כבוד ה׳ in Verbindung teils mit Derivaten von גל״ה, teils mit synonymen Ausdrücken."

[2]) Verwandt vielleicht: תמך Prov. 11, 16; 29, 23, wenn mit intr. tamaka (ar.) zusammenzustellen („erhöht sein, wozu Ex. 17, 12: hinaufstemmen" paßt).

greift in andere Verwendungsgebiete des Nomens über. Dadurch wird garantiert, daß er nicht aus der besonderen Beziehung des כבוד auf Gott hervorgegangen ist; er läßt bereits auf die Art derjenigen כבוד-Vorstellung Schlüsse zu, die dann ins religiöse Denken eingegangen ist. Hatte schon Kap. 6 wahrscheinlich gemacht, כבוד sei primär Name eines Gegenstandes, so läßt sich derselbe auf Grund des vorgeführten Sprachgebrauchs jetzt näher bestimmen zunächst hinsichtlich sinnenfälliger Wahrnehmbarkeit, von welcher erst Redewendungen mit הִגְּיד Gn. 45, 13; Jes. 66, 19; ידע Hab. 2, 14; ירא Jes. 59, 19; Ψ 102, 16 ablenken, ferner hinsichtlich der Beweglichkeit und des Verweilens im Raume.[1])

Hierzu fügen sich auch die Präpositionen לִפְנֵי Prov. 15, 33 = 18, 12; תַּחַת Jes. 10, 16; אַחַר Zaḫ. 2, 12; Ψ 49, 18; 73, 24.[2]) Undeutlicher ist der Gebrauch mit עַל, einerseits bezüglich der Lage des כבוד zu einem andern Objekt, z. B. Ex. 24, 16; 40, 35; Ez. 10, 19; 11, 22; Ψ 62, 8; Ψ 113, 4; andrerseits bezüglich der Lage einer andern Größe zum כבוד, Jes. 22, 24; letzteres ist jedoch wohl singulär. (Wird der Ort des כבוד „in der Richtung auf" jemand, אֶל-, ausgesagt Nu. 14, 10; 16, 19; 20, 6, mit einem an נֶגֶד erinnernden Nebensinn, so findet sich diese Präposition bei ראה n_1 noch oft.)

Eine besondere Erwähnung fordert כבוד als Subjekt von מלא trans. o_1 Ex. 40, 34; Nu. 14, 21 = Ψ 72, 19; (BÄTHGEN z. d. St. wollte zwar an der Nif ʿal-Punktation festhalten)[3]) Jes. 6, 3 ad sensum; 1. Kg. 8, 11; 2. Chr. 5, 14; 7, 1 f.; Ez. 43, 5; 44, 4; als Näherbestimmung von מלא intr. Ez. 10, 4; von o_2 Hag. 2, 7. Demnach ist das mit כבוד bezeichnete Phänomen etwas nicht fest Gestaltetes. Die Grundbedeutung „schwer" könnte sich eventuell noch geltend machen in den Verbindungen mit על, עלה, auch שׁכן.

Dies ist ein umfassender und zusammengehöriger sprachlicher Tatbestand. Es sind entweder Worte, die nicht einem

---

[1]) Hiermit erhält das auf theol.-exegetischem Wege erlangte Resultat v. GALL's, der כבוד ה' sei „etwas äußeres" (S. 5 u. o.) die Grundlage, deren es bedarf.

[2]) Wegen Zaḫ. 2, 12 scheint die Konjektur BEER's: אַחַת statt אחר (ZAW. 1901 S. 77) nicht notwendig.

[3]) Spiritualisiert durch zwischeneingeschobenes לדעת Hab. 2, 14.

einzelnen Autor angehören, sondern so wie sie zusammengestellt sind, an verschiedenen Stellen des A. T. angetroffen werden, oder doch solche, die nach Analogie solcher Wendungen gedacht sind. Im allgemeinen machen die zusammengestellten Redewendungen mit כבוד den Eindruck, daß sie nicht zur Erzeugung irgendeiner singulären Vorstellung von כבוד durch Zusammenwerfen disparater Begriffe mehr oder weniger willkürlich und künstlich ersonnen sind; auch wer, ohne zum Schriftsteller zu werden, davon redete, dürfte sich dieser Redewendungen und Varianten zu ihnen bedient haben. Es möge gestattet sein, in diesem Sinne von einer den כבוד betreffenden Phraseologie der Hebräer zu reden. Die vorstehende Zusammenstellung ist die erste und stattlichste Rate dieser Phraseologie. Zwei offenbar heterogene weitere Gruppen sollen an ihrem Orte nachgebracht werden. In den vorliegenden Redewendungen erscheint der כבוד als ein wahrnehmbares, bewegliches Raumphänomen; schärfere Umrisse sind ihnen nicht abzugewinnen.

Solche liegen in den folgenden drei Psalmstellen, welche die zweite Abteilung des zu beobachtenden Sprachgebrauchs bilden, wirklich vor. Sie fügen dem Gesamtergebnis der ersten Abteilung Neues hinzu. Eben dadurch wird die Berechtigung, ob man sie hier beziehen darf, strittig. Ist das Neue nicht vielmehr zugleich jung und lediglich individuell? Und tatsächlich tritt es auf, mit Zügen gemischt, die zum bisherigen Ergebnis nicht mehr passen. Es wäre allerdings willkürlich, wollte man nun aussuchen, was paßt und was nicht. Doch darf daran erinnert werden, ganz ohne Orientierung verläuft die Auswahl nicht. Sie richtet ihr Augenmerk auf diejenigen Einzelzüge, die sich in derselben Richtung bewegen, wie die bisher gesammelten, aber durch eine reichere Determination (im bedeutungsgeschichtlichen Sinne) über sie noch hinausführen. Ferner müssen diese neu hinzukommenden Züge sich untereinander vertragen. Endlich dürfen sie nicht willkürlich aus entlegenen Winkeln zusammengerafft werden. Eine breitere Ausführung, die ihrer mehrere im Zusammenhang bringt, und schon Bekanntes mit Neuem verbindet, ist aufzusuchen.

Trotz dieser Richtpunkte kann man über die Durchführung

der Auswahl natürlich sehr verschiedener Meinung sein; der schuldige Vorbehalt, mit welchem die folgende vorgetragen wird, erstreckt sich daher auch auf ihr Resultat.

Eine breitere Schilderung, an deren Einzelzügen dann aber eine Auswahl zu treffen versucht werden muß, findet sich Ψ 97, V. 6. BÄTHGEN legt Gewicht auf die Perf. Das einheitliche und reiche Bild, welches die V. 2—5 entrollen, ist selber für den Gegenstand der V. 6 berichteten Wahrnehmung zu halten: wir erhalten eine Detailschilderung des כבוד. Derselbe zerdrückt *Berge wie Wachs;* das leitet man gewöhnlich aus der Feuerentfaltung V. 3 ab, welche aber bereits in V. 4 nicht mehr verkündet wird; V. 5 nun führt V. 4b fort: *Die Erde* selbst *kam ins Wanken*, eine große Masse also muß gegen sie gestoßen sein, davon haben natürlich am meisten die Spitzen des ganzen Erdgebäudes zu leiden gehabt, *die Berge.* Es sind zwei Beobachtungen, die der Hebräer am Wachs macht: es zerschmilzt in der Hitze Mi. 1, 4, und es ist weich; das eigentlich Bemerkenswerte am Wachs ist doch das letztere, danach der Mensch durch seine willkürliche oder gewerbliche Tätigkeit jede Form, die es angenommen hat, oder in der er es vorfindet, völlig unkenntlich machen kann, ohne daß das Wachs hiergegen wie andere Körper widerstrebt oder doch aufhört, einen Existenzzweck zu haben. Im Klagevers Ψ 22, 15 sagt der Dichter, er habe so viel Tränen vergossen, daß er mit ihnen gewissermaßen sich selbst hingeschüttet habe, seine Gelenke fallen auseinander, das Herz, sonst der Sitz der Energie, sei wie Wachs zergangen; aber von einer Feuerqual ist auch V. 16 nicht die Rede, die dortige Trocknis kommt nicht von einem Brand, sondern ist auf Kehle (חִכִּי) und Zunge beschränkt, wo sie nach zu vielen Wehklagen eintritt.[1]) Will man, was nicht nötig, zu beiden Versen eine und dieselbe Situation annehmen, so ist es die des Zubodengetretenseins (V. 16b). — Ψ 97 gilt als nachexilisch, aber ein Vergleich mit Micha 1, 3f. lehrt, daß die Schilderung nicht die Erfindung seines Dichters ist. Micha redet von der Feuerentfaltung erst nach dem Zerschmelzen der Berge und

[1]) Ein häufiges Motiv in der Selbstschilderung des Beters in den babylonischen sog. Bußpsalmen.

bezeichnet als Ursache ihres Zergehens ein דֶּרֶךְ, dem sie von oben ausgesetzt werden: תחתיו; ebenso Hab. 3, 6. Lediglich dieses Zergehen wird verglichen mit dem Zergehen des Wachses, das „vors Feuer" gesetzt wird; daß aber dieselbe Ursache die Berge zergehen mache, wäre eine gezwungene Erklärung. Micha macht keine Aussage über die Natur der Einwirkung auf die Berge, von welcher er nur ihren Effekt berichtet. Also es gibt auch für den Hebräer ein Zerdrücken nicht durch Anwendung von Hitze (Ψ 68, 3), sondern durch übermäßigen Druck; nur wir sind es, die durch den Text an plutonische Naturvorgänge erinnert werden möchten.[1]) Ψ 97 stattet die Theophanie auch noch mit Feuer aus, während Micha 1 diesen Zug nicht hat; aber es wäre vorschnell, anzunehmen, den Psalmisten habe zu dieser Bereicherung gerade der Begriff כבוד veranlaßt. Denn das Feuer ist eine Lebensäußerung Gottes in vielen Schilderungen seiner Erscheinung, welche den כבוד Gottes nicht erwähnen. Ex. 3, 2; Lev. 9, 24; Nu. 11, 1; 16, 35; Dt. 4, 24; 2. Sam. 22, 9; Jes. 10, 17 etc.

Ψ 19, 2 stellt den כבוד als einen Gegenstand der Unterredung (V. 3) dar. Himmel wird metonym. die Himmelsbewohner, in erster Linie die (vom Dichter) personifizierten Sterne, das himmlische Heer, bedeuten; "כ ist demnach ein Himmelsphänomen, seinem Gebiete nach, und zwar ein so erstaunliches, daß die Himmel sprechen lernen und die aufsehenerregende Erscheinung *ausrufen* Ψ 96, 3 (= 1. Chr. 16, 24) oder zur Kenntnis bringen.[2])

Nach Ψ 29, 3 *„Der Gott des* כבוד *läßt donnern, Jahve, über Wassermassen"* kann daran gedacht werden, daß die Wasser,

---

[1]) Vgl. GRESSMANN S. 60. G. neigt sonst dazu (S. 13) den Ψ auf ein Erdbeben mit Ausschluß eines Gewitters zu beziehen; hiergegen s. V. 3.

[2]) Vgl. שׁפר, DELITZSCH, H.-W.-B. S. 682. ספר o_2 ist „berichten" a) im Auftrage Vorgesetzter — Ex. 18, 8; 24, 3; 10, 2; 9, 16; Ri. 6, 13; Ez. 12, 16, daher auch das Rapportieren von Träumen bezeichnend vgl. ass. šapâru DELITZSCH, H.-W.-B. S. 682 Gn. 37, 9f. 40, 8f. 41, 8. 12; Ri. 7, 13; Jer. 23, 17f. — oder b) für Vorgesetzte 2 Rg. 8, 5f; Jes. 52, 15; beides zugleich Nu. 13, 27; Jos. 2, 23; Jes. 43, 26; Joel 1, 3; nach diesem Sprachgebrauche fühlt sich der Psalmist als Beauftragter und Verpflichteter, als „berufener Prediger", der im Dichten sein Amt ausrichtet: 32 mal, wozu noch einige Hiob- und Prophetenstellen; und von hier aus dann abgeschwächt in Privatgesprächen 1. Rg. 13, 11; Esth. 5, 11; 6, 13.

die in diesem Falle wahrscheinlich der Gewitterregen bringt, in irgend einer Beziehung zum כבוד stehen.

Alles in allem kann man diese einzelnen Züge, die häufigen und die singulären, auf folgenden, freilich immer noch nicht einfachen Nenner bringen: ein im Freien vorkommendes Phänomen, welches Aufsehen erregt, über den Köpfen der Menschen gesucht werden zu müssen scheint und, eventuell wasserhaltig, einen unwiderstehlichen Druck auszuüben in der Lage ist.

Vergleichen wir hiermit aus dem Bereich der leichtintransitiven Aussprache Ex. 9, 18 כָּבֵד מְאֹד; 19, 16 כָּבֵד עָנָן; Ri. 5, 4 f.; Ez. 43, 2 und bab. zû kabtu, so ist es denkbar, daß auch כבוד zuerst in dieses Begriffsgebiet gehörte und also ein nicht näher zu bestimmendes Wetterphänomen einstmals bezeichnet hat, das etwa aus Sturm und Wolke bestand.[1]) Nicht überflüssig ist es, hervorzuheben, daß diese Bedeutung von כבוד, die eine unmittelbare Fühlung mit der Grundbedeutung der ganzen Wortsippe herstellen würde, nur erschlossen ist und an keiner Stelle das A. T. mehr unzweideutig festgehalten wird. Ja selbst wenn eine oder die andere der soeben verzeichneten Stellen zu einer Zeit geschrieben worden wäre, wo כבוד die versuchsweise rekonstruierte Bedeutung wirklich besaß, so hat sie sich doch dem seither eingetretenen Bedeutungswandel nicht entzogen und läßt wenigstens in dem Zusammenhange, in dem die Stelle jetzt begegnet, an eine Vorstellung denken, die erst später die dominierende in dem Worte כבוד wurde und die primäre verdrängt hat.

Es ist WUNDT's Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, daß die Benennung eines Konkretums nicht einen Endpunkt in der Geschichte eines Wortes bilden muß. Gerade, wenn das Lautbild auf ein Ding festgelegt wird, kommt die Bedeutung, die das Lautbild bisher gehabt hat, sozusagen ins Rollen: das dominierende Merkmal, bisher: schwer, geht unter in der Fülle aller jener Merkmale, die an dem neubenannten konkreten Träger des Namens, in unserem Falle also an einem meteorologischen

[1]) In der altamerikanischen Gebärdensprache besteht nach WUNDT, Völkerpsychol. I S. 163 das Zeichen für „Wolke" gewöhnlich darin, daß beide Hände in der Höhe des Kopfes die Form eines herabhängenden Wolkenbruches nachbilden. — Im A. T. erscheint das Gewölk häufig als ein dichtes: Ψ 77, 18; Sir. 43, 16; Jes. 28, 2; Weish. 16, 16; Ez. 13, 11; 32, 22.

Phänomen, beobachtet werden; durch die feste Assoziation des Lautbildes mit dem neuen Vorstellungskomplexe, zu dem es von jetzt ab gehört, wird „der Weg für einen fast unumschränkten Bedeutungswandel frei".[1])

Die Motive desselben werden wohl daran erkannt, daß 45 mal im A. T. im genet. zu כבוד der Gott Israels steht.[2]) Das fragliche meteorologische[3]) Phänomen ist also auf ihn bezogen worden und wurde in die Geschichte des alttestamentlichen Gottesbegriffs mit hineingezogen, seiner Bedeutungsgeschichte in dieser Richtung geht das folgende Kapitel nach.

Umschau könnte jetzt noch gehalten werden nach einer profanen Verwendung des Namens, die auf seine vorreligiöse unmittelbar zurückgeht. Es fällt nämlich auf, daß die gegenständliche Verwendung des Nomens, die Jes. 10, 18; 22, 24; 35, 2; 60, 13 und Ez. 31, 18 begegnet, nicht nur innerhalb des Sprachgebrauches von כבוד allein steht, sondern unter sich eine geschlossene Gruppe bildet. Mit Rücksicht auf die textliche Bezeugung könnte man hier einfach einen singulären neuen Gebrauch des Wortes finden; wie von Personen, so wurde hier eben vom Libanon כבוד ausgesagt. An und für sich wäre das eine rückläufige Bewegung in der Bedeutungsentwicklung: das Wort war schon dereinst gegenständlich gemeint, und wird jetzt wieder auf Unbelebtes übertragen; solche Rückbildungen können nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Nur gerade von den Propheten muß sie überraschen. Sie haben das persönliche Element in der כבוד-Vorstellung sehr gepflegt; würden sie sonst vom כבוד eines ganzen Volkes reden?

Auch von einer Bedeutung „Reichtum" aus könnte man versuchen, den in Rede stehenden Sprachgebrauch zu erklären: der Wohlstand des Libanon sind seine in der Tat vielbegehrten Nutzhölzer; eine einzelne Libanonzeder ist es ja schließlich auch Ez. 31, 18, mit deren כבוד die Bäume Edens nicht wetteifern konnten; nicht ein Baum, aber eine ergiebige Pflanze, der Wein-

---

[1]) A. a. O. S. 471.

[2]) 31 mal: Jahve, 14 mal: Synonyma.

[3]) Mit diesem Ausdruck soll hier aber nicht eine ältere Fragestellung, wie die ob solare oder meteorologische Erklärung in der Mythologie, übernommen werden.

stock, scheint in Jes. 22, 23f. das Bild zu bieten, unter dem der Prophet die Familie Sebnas schaut. Aber nach dem sonstigen Sprachgebrauch von כבוד = Reichtum sollte man einen lebenden Besitzer erwarten, wie es ja auch das natürliche ist.[1]) Den Libanon selber als Besitzer eines Reichtums anzusehen, das steht innerhalb des hebräischen Denkens zu vereinzelt da, um nicht das Bedenken zu erwecken, die ganze Auffassung des Sprachgebrauchs sei irrig. Der Auslegung bleibt — mit Ausnahme der zwischen Vergleich und Verglichenem pendelnden Stellen Jes. 22, 24; Ez. 31, 18 — ohnehin nichts übrig, als den Ausdruck כבוד auf die Pflanzen zu beziehen. Da liegt die Erwägung nahe, ob in diesem Zusammenhang כבוד nicht einfach ein botanischer Ausdruck ist, der irgend etwas an einer großen Pflanze bezeichnete, das (von unten angesehen) den Eindruck der Schwere machte.[2]) Entstanden sein konnte ein solcher Ausdruck nur in der Zeit des primär gegenständlichen Gebrauchs des Wortes. Nun ließe sich seine geringe Bezeugung so ansehen, daß er zum Aussterben verurteilt war, angesichts des übrigen Sprachgebrauchs von כבוד kein Wunder; neben den Fortschritten, die dieser machte, konnte er sich nicht halten. Wäre die in Rede stehende Verwendung des Wortes dagegen eine sekundär gegenständliche, so müßte man sich wundern, daß sie nicht weiter um sich gegriffen hat.

---

[1]) Hiergegen kann kaum Hag. 2, 7 angeführt werden: כבוד des Hauses. Nach dem Kontext hat derselbe allerdings materiellen Grund, und ist daher nicht nach dem כבוד Gottes zu erklären. Aber „Haus" steht immer leicht als Zusammenfassung oder Umschreibung von Persönlichkeiten, Jos. 24, 15 etc.; bab. kabtat biti wohl nur äußerliche Analogie.

[2]) Vgl. bab. kubuttu, ob = Schwere des Getreides? Ferner arab. kabbâd eine Zitrone (Lane); dagegen aram. מַכְבֵּד „Palmzweig" leitet sich kaum (mit LEVY, Neuhebr. W.-B. z. d. Talm.: Der dicke und schwere Ast der Palme, an dem ganze Büschel hängen) von hier aus ab, sondern von aram. h_1 „fegen, reinigen"; also: „Wisch, Besen".